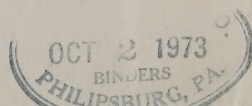
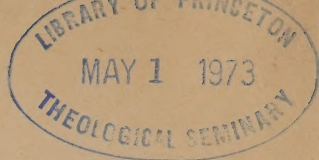


BS1236

.L82





BIJDRAGEN TOT DE KENNIS VAN SEMIETISCHE KOSMOGONIEËN.

PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD VAN

DOCTOR IN DE GODGELEERDHEID,

AAN DE RIJKS-UNIVERSITEIT TE LEIDEN,

OP GEZAG VAN DEN RECTOR-MAGNIFICUS

Dr. K. MARTIN,

Hoogleeraar in de Faculteit der Wis- en Natuurkunde,

VOOR DE FACULTEIT DER GODGELEERDHEID TE VERDEDIGEN

op Woensdag 18 December 1895, des namiddags te 3 uren,

DOOR

ABRAHAM RUTGERS VAN DER LOEFF Azn.,

Predikant bij de Ned. Herv. Gemeente te Avezaath,

geboren te 's-Heerenberg.



~~~~~  
TIEL. — 1895. — D. MIJS.



Aan  
de nagedachtenis mijner Ouders.



## VOORREDE.

---

*Habent sua fata libelli.*

Mijn boekje heeft vóór zijn verschijnen meer fata doorleefd dan na zijne verschijning zullen volgen.

Hoe ik in de »*Praeparatio Evangelica*» van Eusebius naar een onderwerp voor mijne dissertatie begon te zoeken, hoe ik eindelijk aan dit onderwerp ben gekomen, hoe sedert Mei 1892 door eene drukke pastorale praktijk mijne dissertatie-studies zeer werden belemmerd, over dit alles en nog zoo veel meer, dat in het nauwste verband staat met de wordings-geschiedenis van mijn proefschrift, was veel te zeggen, maar het zou den lezer weinig belang inboezemen.

Bij één punt echter van deze lange geschiedenis moet ik heel even stilstaan.

In het begin van dit jaar drong het (voor mij nog al verontrustende) bericht tot mij door, dat een, juist verschenen, Duitsch boek dezelfde stof behandelde waarmede ik bezig was.

Inderdaad, de titel van het werk van Hermann Gunkel, a. o. Prof. der Theologie in Berlin, »*Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*» (*Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12. Mit Beiträgen von Heinrich Zimmern a. o. Professor der Assyriologie in Leipzig. Uitgegeven te Göttingen 1895*) was er wel naar om dit vermoeden te doen ontstaan.

Het komt niet bij mij op om mijn boekje te vergelijken met het belangrijke werk van den Berlijnschen Hoogleeraar, maar ik mag daarvan toch gerust zeggen, dat de daarin behandelde stof slechts voor een gedeelte dezelfde is als die ik mij voorstel in behandeling te nemen en ook, dat de wijze waarop Gunkel, geheel in overeenstemming met het doel van zijn werk, de stof behandelt, in den regel geheel verschilt van mijne wijze van behandeling.

Ik geloof dus niet, dat er voor mij reden bestond om na het verschijnen van dit boek (nogmaals) van onderwerp te veranderen.

## VOORREDE.

*Ik mag intusschen niet nalaten om te erkennen, en het zal den lezer blijken, dat ik bij het vervaardigen van mijn proefschrift in velerlei opzicht van Gunkels werk nog veel baat heb gehad.*

*Ik had voor de volgende bladzijden geen beteren titel kunnen vinden dan »Bijdragen tot de kennis van Semietische Kosmogonieën».*

*Immers, van »bijdragen» kan wel geëischt worden, dat zij iets, behoeft niet verwacht te worden dat zij alles of ook maar veel, zullen bijdragen, wat tot de kennis van (eenige) Semietische kosmogonieën kan strekken.*

*En nu ik dan mijne Theologische Studies met een proefschrift mag voleindigen, worde bij mijn officieel afscheid van Leidens Academie aan mijne hooggeachte en hooggeleerde Leermeesters, de Hoogleeraren in de faculteit van Godgeleerdheid met de Hoogleeraren van wege de Ned. Hervormde kerk en den Hoogleeraar in de Hebreeuwsche taal en letterkunde, mijn dank betuigd voor het onderwijs dat ik van hen mocht ontvangen, voor de vriendschap, die mij van hen te beurt viel;*

*worde tevens eene eerbiedige hulde gebracht aan de nagedachtenis van Rauwenhoff en Kuenen wier onderricht ik mocht genieten maar tot wie ik helaas geen dankbetuiging meer kan richten.*

*Was mij eerst Profr. Acquoy als Promotor aangewezen, die, ik breng het met een gevoel van groote erkentelijkheid in herinnering, alles in het werk stelde om mij van dienst te zijn, door samenloop van omstandigheden kwam spoedig daarna volgens besluit der faculteit Profr. Tiele als mijn promotor in zijne plaats.*

*Onder zijn toezicht en leiding mocht ik voortdurend werken.*

*Wat Profr. Tiele door zijn raad en voorlichting, door zijne groote welwillendheid, door het voor mij openstellen van zijn boekenschat, als Promotor voor mij geweest is, behoef ik hier niet breed uit te meten, maar als ook in gratiarum actione »simplex veri est sigillum» dan mag ik volstaan met te zeggen, hooggeachte Promotor, ik betuig u voor dit alles mijnen hartelijken dank.*

AVEZAATH, 28 October 1895.

# INHOUD.

## HOOFDSTUK I. Algemeene beschouwingen.

|                                                                                               | Bladz. |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------|--------|
| § 1. Over kosmogonieën in het algemeen en semietische kosmogonieën in het bijzonder . . . . . | 1      |
| § 2. Bronnen voor Semietische kosmogonieën . . . . .                                          | 4      |
| § 3. Verdeeling en bewerking der stof . . . . .                                               | 6      |

## HOOFDSTUK II. De kosmogonieën der Babyioniërs-Assyriërs.

|                                                                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 1. Algemeene beschouwingen over de kosmogonie in spijkerschrift . . . . .                                             | 7  |
| § 2. De vierde en vijfde tafel van de kosmogonie <i>Enuma eliš</i> . . . . .                                            | 9  |
| § 3. De kosmogonie volgens Berossos. <i>a.</i> De tekst . . . . .                                                       | 14 |
| § 4. De kosmogonie volgens Berossos. <i>b.</i> Vergeleken met de vierde en vijfde tafel van <i>Enuma eliš</i> . . . . . | 20 |
| § 5. De eerste tafel van <i>Enuma eliš</i> en de kosmogonie volgens Damascius . . . . .                                 | 25 |

## HOOFDSTUK III. De kosmogonieën der Israëlieten.

|                                                                                                                                                                 |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 1. De kosmogonie volgens Genesis 1—2 : 4 <i>a.</i> <i>a.</i> Haar inhoud, voornamelijk in vergelijking met de Babylonisch-Assyrische kosmogonie . . . . .     | 30 |
| § 2. De kosmogonie van Genesis 1 : 1—2 : 4 <i>a.</i> <i>b.</i> Vervolg. Hare bewerking . . . . .                                                                | 40 |
| § 3. Beschouwingen over den tijd, waarin de Babylonisch-Assyrische stof in Israël binnen is gekomen in verband ook met Genesis 2 : 4 <i>b</i> —2 : 25 . . . . . | 47 |

## HOOFDSTUK IV. Phenicische kosmogonieën.

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| § 1. De kosmogonie volgens Mochos, meegedeeld door Damascius . . . . .  | 55 |
| § 2. De kosmogonie volgens Eudemus, meegedeeld door Damascius . . . . . | 62 |
| § 3. De kosmogonieën van Philo-Sanchoniathon . . . . .                  | 65 |

## HOOFDSTUK V. Recapitulatie . . . . .

|                      |    |
|----------------------|----|
| Stellingen . . . . . | 83 |
|----------------------|----|



## HOOFDSTUK I.

### Algemeene beschouwingen.

---

#### § 1. Over kosmogonieën in het algemeen en semietische kosmogonieën in het bijzonder.

De uitdrukking wereld (*κόσμος*) omvat oneindig veel; alles wat op en onder de aarde is, alles wat aan den hemel verbonden is, alles wat tusschen hemel en aarde gevonden wordt, de wording van dit alles en nog zooveel meer, zou in eene volledige beschrijving der wereldwording of kosmogonie niet mogen ontbreken. Het behoeft intusschen weinig betoog, dat er veel was tusschen hemel en aarde waarvan de oude Semieten, wier kosmogonieën wij in dit proefschrift wenschen te behandelen, nog niet droomden; hunne kennis van het heelal was in onze oogen nog zeer gebrekkig en het gebrekkige dier kennis vinden wij natuurlijk weer terug in hunne kosmogonieën. Sommige hunner kosmogonieën gaan bovendien niet verder dan de meedeeling van het ontstaan van het wereldei »waaruit alle dingen” zonder de vraag te beantwoorden, hoe dan wel al die dingen uit dat wereldei voortkwamen; andere kosmogonieën weer zijn niet dan zeer fragmentarisch voor ons bewaard gebleven, kortom, er ontbreekt veel aan, dat de kosmogonieën, waarmee wij kennis zullen maken, volledig zouden zijn.

Een zeer oude vorm van kosmogonie is de mythologische.

Eene mythologische kosmogonie in het algemeen laat de wereld vormen, inrichten door één God of meerdere goden, persoonlijkheden, die in hunne scheppingsverrichtingen toegerust zijn met alle bekwaamheid en macht, noodig voor hunne schepping. De mythologie van zulk eene kosmogonie kan natuurlijk een zeer verschillend karakter dragen (polythëistisch, anthropomorfisch, monothëistisch).

In den loop der tijden heeft zich de vorm der kosmogonieën ontwikkeld. Moeilijk te verklaren is deze ontwikkeling niet. Men denke aan den invloed, die in den loop der tijden de volkeren wederkeerig op elkander hebben uitgeoefend, een invloed, die ook op de beschouwingen over het ontstaan der wereld gewerkt heeft; men denke vooral aan het feit, dat de denkbeelden over God of de goden eveneens in den loop der tijden aanmerkelijk zijn gewijzigd.

Door een en ander achten priesters, geleerden, profeten, het noodig om van de oude, thans verouderde, misschien wel in hunne oogen kinderachtige, kosmogonie eene andere lezing te geven. Zoo kan het gebeuren, dat alles, wat vroeger aan wereldscheppende goden werd toegeschreven in de vernieuwde kosmogonie verricht wordt door automatisch werkende scheppingskrachten, op wie meer dan eens de naam van de oude, wereldscheppende goden is overgegaan.

Eene kosmogonie, volgens welke de wereld ontstaat zonder persoonlijke bemoeiing van eenigen goddelijken wereldschepper, alleen uit de natuurlijke werking der kosmische elementen, eene *κοσμογένεια ἄθεότητα* zooals Eusebius haar noemt, <sup>1)</sup> zouden wij eene filosofische kosmogonie kunnen noemen.

Laat mij voor de tijdsbepaling van het ontstaan dezer kosmogonieën al dadelijk mogen vaststellen, dat hoe meer ongedwongen, bijna schreef ik, hoe meer kinderlijk, de wereldscheppende god of goden in de kosmogonieën optreden, wij des te dichter staan bij den oorspronkelijken vorm der oudste kosmogonie; hoe meer daarentegen de persoonlijkheden dezer goden verflauwen en afslijten tot machten, elementen, des

---

1) Praeparatio Evangelica 1.10. (Editio Gaisford, pag. 74).

te meer geraken wij van den ouden vorm verwijderd. Wat ook gezegd kan worden, als zich het geval voordoet, dat de scheppingen in de oude kosmogonie door meerdere goden verricht, in de vernieuwde kosmogonie aan éénen enkelen God worden toegeschreven, en men uit de beschouwingen over dien God en Zijn werk zooveel mogelijk alle anthropomorfisme uitzuivert. Hiermede is niet alles over den vorm der kosmogonieën gezegd.

In sommige voor ons bewaard gebleven kosmogonieën bijv. staan mythologische en filosofische bestanddeelen naast elkaar, een bewijs, òf, dat de kosmogonie bezig is zich te ontwikkelen uit eene mythologische tot eene filosofische òf, dat men zonder critiek (de oudheid was niet critisch) bestanddeelen van de oude en de nieuwe kosmogonie naast elkaar had geplaatst.

De mythologische kosmogonieën kunnen in zich bevatten verschillende mythologische bestanddeelen. Er zijn toch in de natuur zoovele verschijnselen, die aan de schepping <sup>1)</sup> doen denken en die daarmede in het nauwste verband gebracht kunnen worden.

Tot nadere verklaring mogen eenige van die verschijnselen worden genoemd.

De aarde (in warme klimaten) door de gloeiende zonnehitte verschroeid, wordt weer levend, als het ware weer geschapen, bewoonbaar gemaakt, zoo dikwijls een milde regen daarop neervalt. Het gansche heelal, gedurende den nacht in het duister gehuld, wordt weer zichtbaar (of, met eenige phantasie, weer) geschapen, telkens wanneer de zon weer opkomt.

In het kort, het is zeer begrijpelijk, dat de kinderlijke verbeelding der oude volkeren dikwijls verband bracht tusschen de verschijnselen, die met eenige schepping analoog schenen

---

1) Eens en voor altijd zij gezegd, dat de kosmogonieën, in deze dissertatie besproken, aan het woord schepping (scheppen, schepper) nooit de beteekenis toeschrijven van een te voorschijn roepen der wereld of een harer onderdeelen, uit niets. Zij kennen geene wereldwording uit niets en gebruiken het woord schepping in de beteekenis van vorming, inrichting, uit reeds bestaande materie.

te zijn en de schepping zelve, en zoo werden mythen van geheel anderen aard (bijv. een dageraads mythe) omgeschapen tot kosmogonische mythen, waarvan de mythologische kosmogonieën een dankbaar gebruik maakten.<sup>1)</sup>

## § 2. Bronnen voor Semietische kosmogonieën.

Daar bestaan ook bij de Semieten natuurmythen, die kosmogonisch zijn verwerkt.

Zoo hieraan nog twijfel bestond, het feit is thans duidelijk bewezen door de stukken van Babylonisch-Assyrische kosmogonieën, met andere kostbare documenten Babylonisch-Assyrisch spijkerschrift, door George Smith ontdekt en meegebracht naar Europa.<sup>2)</sup>

Deze kosmogonische fragmenten zijn sedert vertaald en uitgegeven o. a. door Smith-Delitzsch,<sup>3)</sup> Jensen,<sup>4)</sup> Winckler.<sup>5)</sup>

Het vinden en ontcijferen van deze kosmogonische fragmenten heeft een nieuw licht doen opgaan over de kosmogonieën der Bahyloniërs-Assyriërs niet alleen, maar ook over de kosmogonieën der andere Semieten, wier kosmogonieën met die der Bahyloniërs-Assyriërs samenhangen; en in dien geleerden als Ewald, Movers, Renan, die, in hunne geschriften

1) Men zie bijv., hoe het mythologisch vernuft der Parzen overeenkomst heeft gezien tusschen de herleving der aarde, tot stand gebracht door den regen, en de schepping, zoodat de mythe, die de hondster Tistrya als den overwinnaar van den uitdroogenden Apaosha teekent, eene kosmogonische mythe wordt. C. P. Tiele, »De godsdienst van Zarathustra», bl. 210 v. v.

2) Over de ontdekking van deze fragmenten zie men George Smith »Chaldäische Genesis» Autorisirte Übersetzung von Hermann Delitzsch Leipzig 1876. Erstes Capittel.

3) a. a. O. S. 62. ff.

4) Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien von P. Jensen. Strassburg 1890. S. 269. ff.

Ik volg in deze dissertatie de vertaling van Jensen; mijne kennis van het Assyrisch is te oppervlakkig dan dat ik mij zelf in staat gevoel eenig aandeel in de vertaling te nemen.

5) Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, herausgegeben von Hugo Winckler. Leipzig 1892, S. 89. ff.

nader te citeeren, vóór de vondst van Smith, semietische kosmogonieën tot het onderwerp hunner studieën gemaakt hebben, nogmaals hunne aandacht aan deze stof konden wijden, zij zouden zeker hunne vroegere kosmogonische studies niet onherzien laten.

Wat de Babylonisch-Assyrische kosmogonieën aangaat, moest men zich vóór de ontdekking van Smith behelpen 1° met de mededeelingen van Berossos, een Babylonisch priester, levende ten tijde van Alexander den Groote, wiens berichten aan Alexander Polyhistor ontleend, voor ons bewaard zijn door Eusebius, Georgius Syncellus en Josefus 1) en 2° met die van Damascius, een Grieksch schrijver, levende in de 5<sup>de</sup> eeuw n. Chr., die in zijn werk *περί Ἀρχῶν* verschillende semietische kosmogonieën heeft bewerkt. 2)

Voor de Phenicische kosmogonieën moeten wij ons nog altijd behelpen met de berichten van Philo-Byblius, ook wel Philo Herennius genoemd, een tijdgenoot van keizer Hadrianus wiens *Φοινικὴ ἱστορία*, waaruit fragmenten voorkomen in Eusebius' Praeparatio Evangelica, vertaald heet te zijn uit een oorspronkelijk Phenicisch werk van Sanchoniathon; verder met de kosmogonieën die Damascius ons bewaarde van den (overouden Pheniciër) Mochos en van Eudemus, 3) een vriend en leerling van Aristoteles, die de kosmogonie der Pheniciërs schijnt bewerkt te hebben.

Onnoodig zeker te herinneren, dat in het bijbelboek Genesis twee kosmogonieën zijn te vinden en wel in Genesis I : 1—II : 4<sup>a</sup> en Genesis II : 4<sup>b</sup>—III.

Het licht, dat Philo-Sanchoniathon, Berossos, Damascius-Mochos, Damascius-Eudemus, Genesis, op de semietische kosmogonieën deden vallen, was nog niet zoo helder of nieuw licht bleef nog zeer gewenscht.

1) Men zie over Berossos en zijn werk »Babylonisch-Assyrische Geschichte von C. P. Tiele" 1 Teil. S. 7. ff. en »Geschiedenis van den Godsdienst in de Oudheid" door C. P. Tiele. Eerste Deel blz. 120.

2) Over Damascius' leven en werk zie de Inleiding voorafgaande aan Kops editie van Damascius, nader te citeeren.

3) Over Mochos, Eudemus en Philo nog nader in hoofdstuk IV.

De meermalen genoemde ontdekking van Smith heeft voor een goed deel aan dien wensch voldaan. Niettemin blijven de kosmogonieën van Philo enz. waarde behouden, al was het alleen maar, omdat zij ons doen zien, hoe de semietische kosmogonieën van gedaante zijn veranderd onder den invloed van profetisme, wijsbegeerte en euhemerisme.

---

### § 3. Verdeeling en bewerking der stof.

Mijn plan is de kosmogonieën te behandelen in deze ethnologische volgorde:

1. Babylonisch-Assyrische kosmogonieën.
2. De Israëlietische kosmogonieën.
3. De Phenicische kosmogonieën.

De kosmogonieën, die onder ieder hoofdstuk vallen, zullen paragraafsgewijze behandeld worden. Bij deze behandeling wil ik, zooveel maar binnen mijn bereik valt, den tekst der kosmogonieën aan een critisch onderzoek onderwerpen; de verschillende goden of elementen der kosmogonie worden ieder afzonderlijk en met elkander in verband beschouwd.

Aan het slot van iedere paragraaf zal, zoo maar eenigszins mogelijk, eene conclusie worden getrokken terwijl in een laatste hoofdstuk een overzicht zal worden gegeven over alle behandelde stof en eenige slotconclusies getrokken zullen worden.

Mijne stof is veel en velerlei.

Van de vele (mythologische, filosofische, litteraire, critische, isagogische, historische) vraagstukken, die ik op mijnen weg zal ontmoeten, wil ik niet meer dan hoog noodig is aanroeren, niet alleen omdat de oplossing van de meeste dezer vraagstukken voor mijne krachten te zwaar is, maar ook omdat afdwalingen op zijwegen zoo gemakkelijk het hoofd-doel uit het oog doen verliezen.

Eén ding intusschen is noodig bij de behandeling van iedere kosmogonie en het is wel noodig hier allen nadruk op te leggen, wij moeten trachten bij iedere kosmogonie in te

dringen in den gedachtengang van den auteur, die ons de kosmogonie gaf, en als het ware vragen, welke rol laat hij de verschillende scheppende goden of elementen in het schepingsdrama spelen.

Immers, niet één auteur, die niet in zijne kosmogonie bestuurd werd door eene leidende gedachte, niet één, die zoo maar zonder bedoeling de elementen chaotisch door elkander wierp.

Nochtans, blijft de mogelijkheid, de waarschijnlijkheid zelfs, bestaan, dat door bedorven teksten enz., deze vraag niet altijd naar behooren kan worden beantwoord.

---

## HOOFDSTUK II.

### De kosmogonieën der Babyloniërs-Assyriërs.

---

#### § 1. Algemeene Beschouwingen over de kosmogonie in spijkerschrift.

Deze kosmogonie, *Enuma eliš*, bestaat uit een reeks van beschreven tafels van gebakken klei wier rangregeling moeite heeft gekost, vooral omdat zij zoo geschonden zijn. Toch schijnt de rangregeling, door Jensen en andere gevolgd, met vrij groote nauwkeurigheid vast te staan.<sup>1)</sup>

Voor ons onderzoek zijn noodig de eerste tafel (Jensen S. 269 ff), de vierde (ibid. S. 279 ff) en de vijfde (ibid. S. 289 ff). Reeds bij eene oppervlakkige kennismaking springt het verschil tusschen de eerste tafel en de andere dadelijk in het oog. Volgens de eerste tafel heeft de schepping geheel automatisch plaats; de wateren vermengen zich van zelf; geen sprake van een God-Schepper, die al deze dingen

---

1) Men zie: C. P. Tiele, »Geschiedenis van den godsdienst in de Oudheid," Deel I. Amsterdam 1893, bl. 165 vv.

met overleg regelt; immers de goden moeten nog worden geschapen; 't is alles een wordingsproces.

Hoe geheel anders is de voorstelling op de vierde en vijfde tafel. Daar zien wij geene kosmische-machten maar goden, strijdend en scheppend, optreden; daar komt de schepping niet »van zelf» maar door de ijverige bemoeiingen van God Maruduk tot stand. Tiamat is volgens de eerste tafel het vóór-kosmische, chaotische water, en volgens de vierde tafel een strijdbaar monster.

Ook de inhoud van de vierde en vijfde tafel is weer verschillend. De vierde toch toont ons Maruduk als den wreker der goden, den bestrijder en overwinnaar van Maruduk, en volgens de vijfde is Maruduk de God, die alles in de schepping zorgvuldig regelt. Wij zien hier dus naast elkaar den strijdenden en den scheppenden Maruduk.

Deze weinige opmerkingen zijn voldoende om de gevolgtrekking te maken, dat de kosmogonie *Enuma eliš* bestaat uit verschillende bestanddeelen, die tot één geheel bewerkt zijn. Om aan deze verscheidenheid van bestanddeelen recht te laten wedervaren, behandel ik in de volgende paragrafen eerst de kosmogonie van tafel vier en vijf met de kosmogonie van Berossos, die daarmee verwant is, en daarna de kosmogonie van de eerste tafel met de daarmee overeenkomende kosmogonie van Damascius. De vraag, hoe en wanneer die verschillende kosmogonische stukken tot één geheel zijn verwerkt, zal bij die afzonderlijke behandeling zooal niet opgelost worden dan toch ter sprake komen. <sup>1)</sup>

---

1) Eene litteraire beschouwing van tafel vier (tafel één en vijf geven door haar kleinen omvang en geschonden toestand daartoe minder aanleiding) — hoewel buiten mijn kader vallend, bevestigt, dat in dit stuk verschillende voorstellingen door elkaar zijn gewerkt. Men oordeele: Regel 101 vv. (Jensen S. 287) lezen wij, dat de overwinnaar Maruduk Tiamats buik opensnijdt en Tiamats lijk wegwerpt; daarentegen keert volgens regel 128 Maruduk naar Tiamat terug, die hij geketend (dus wel niet openge-sneden) had achtergelaten en die hij op den grond trapt (wat volgens de eerste lezing toch zeker niet noodig was.)

Regel 107 (Jensen S. 287) wordt gesproken van de goden, door wie de overwonnen Tiamat was bijgestaan. In zijne grootmoedigheid laat Maruduk

## § 2. De vierde en vijfde tafel van de kosmogonie

### *Enuma eliš.*

Wij beschouwen deze twee tafels alleen voor zoover haar inhoud dienstig is aan ons doel.

Het grootste gedeelte van de vierde tafel geeft ons een omstandig verhaal van Maruduks strijd tegen Tiamat. Eerst aan het slot van die tafel, regel 138 (Jensen S. 289) wordt de stof kosmogonisch. Deze strijd, eerst later met de kosmogonie in verband gebracht, is ongetwijfeld eene mythologische voorstelling van het licht, dat de duisternis bestrijdt en overwint. <sup>1)</sup> Maruduk is de personificatie van het overwinnende licht en Tiamat van den vochtigen hemel, die ook wel wordt voorgesteld als de bovenaardsche wereldoceaan. <sup>2)</sup>

Van verschillende zijden wordt de juistheid van deze voorstelling bevestigd. Men oordeele, omnium consensu is Maruduk

nen ontkomen en spaart hij hun leven; doch oogenblikkelijk na deze beoonde edelmoedigheid, lezen wij hoe deze helpende goden volstrekt niet kunnen ontvluchten maar door eene omheining zijn omgeven, waaruit zij onmogelijk kunnen ontsnappen; hoe zij vervolgens door Maruduk worden omsingeld, die hunne wapens verbreekt en hoe zij verward in het garen van het net, het heelal vervullen met gehuil bij het ondergaan van hunne gerechte straf.

In dit verband mag ook gewezen worden op het feit, dat drie keer onmiddellijk achter elkaar melding wordt gemaakt van den storm, dien Maruduk doet opsteken. n.l. regel 49, 53, 75 (Jensen S. 284 en 285).

Deze voorbeelden van door elkander gewerkte lezingen zijn zeker voor vermeerdering vatbaar.

1) Tiele, »Godsdienst in de Oudheid" Deel II, bl. 165 vv. Jensen, Kosmologie S. 307 ff.

2) Er bestaat verschil in de opvatting van Maruduk als natuurgod. Ik behoeft in dat verschil niet in te gaan en kan volstaan met de mededeeling: Jensen en Gunkel noemen hem Frühsonne, Tiele daarentegen (Godsdienst in de Oudheid I bl. 164) den zichtbaren lichtgod des hemels, die zich in den dageraad en zonsopgang zoowel als in het onweder openbaart. Deze opvatting wordt bevestigd door onze vierde tafel, waar Maruduk in zijn strijd wordt bijgestaan door de winden en een orkaan, en gewapend is met vliksemschichten; zoodat dus, steeds met Maruduk als hoofdpersoon, de rijkdom der phantasie in de mythe van het overwinnende licht verwerkt heeft de mythe van een onweer te midden van stormgeloed.

een lichtgod. Tiamat van deze kosmogonie moet, het zal ons beneden blijken, gelijk gesteld worden met 'Ομόρωνα in de kosmogonie van Berossos. Deze 'Ομόρωνα = Tiamat is de personificatie van σκότος en ὕδωρ en dus zeker niet veel verschillend van den nachtelijken, vochtigen hemel. Jensen (S. 307) weet een fragment aan te halen waarin van Maruduk wordt gezegd: »En omdat hij onophoudelijk Kirbiš-Tiamat doorstevende, zal zijn naam zijn veer (nibiru) van Kirbiš.” Dit fragment bevestigt onze opvatting: de lichtbrengende god doorschrijdt den hemel. De goden door wie Tiamat werd bijgestaan en die na Tiamats nederlaag geheel door Maruduk worden bedwongen, kunnen in deze mythe niets anders zijn dan de sterrenbeelden. Deze verklaring beveelt zich zelve aan. Immers, bij de overwinning van het licht op de duisternis moeten de sterrenbeelden verbleeken. Berossos steunt deze beschouwing door de meedeeling, dat Bel (Maruduk) de monsters verslaat, die het licht niet konden verdragen.<sup>1)</sup>

Alleen door deze mythe op te vatten als eene mythe van het overwinnende licht of wel als een dageraads-mythe komen al deze bijzondere trekken tot hun recht, en omgekeerd bevestigen zij onze opvatting. Ik vestig hier uitdrukkelijk de aandacht op, omdat wij beneden zien zullen, dat men de mythe ook wel op eene andere wijze heeft willen verklaren. Eerst moeten wij nu de vraag beantwoorden, hoe is deze dageraads-mythe in verband gebracht met de kosmogonie. Deze vraag is niet moeilijk te beantwoorden. Als de duisternis moet onderdoen voor het licht, mythologisch uitgedrukt, als Maruduk Tiamat overwint en doorsnijdt, wordt het heelal zichtbaar; en het is van de phantasie zeker niet te veel geveergd om verband te zien tusschen het doorsnijden der duisternis, gelijk staande met het zichtbaar worden van het

---

1) Omdat de monstra, die Tiamat bijstonden, ten slotte door Maruduk worden overwonnen en geboeid, en inderdaad de sterrenbeelden van den dierenriem ook vast staan in onderscheiding van de »frei wandelnden Planeten”, meent Gunkel S. 26 in deze monstra de sterrenbeelden van den dierenriem te mogen zien.

heelal en de schepping van het heelal. Zoo werd — en de overgang is zeer geleidelijk — Maruduk, de lichtbrenger van iederen morgen, ook de lichtbrenger van den wereldmorgen, dus Schepper; zoo werd Tiamat van nachtelijken, vochtigen hemel tot (wat wij nu noemen) chaos, zoo werd de natuurmythe tot eene kosmogonische mythe.<sup>1)</sup>

Er bestaat een reden te meer, waarom juist in het land van Tigris en Eufraat deze natuurmythe des te gemakkelijker in eene kosmogonische mythe zou overgaan. Het twee stroomenland is voor een gedeelte van het jaar, in den wintertijd, met water overstroomd, als de sneeuw van den winter gaat smelten op de bergtoppen van Armeniën waardoor de hooggewassen rivieren buiten hare oevers treden. Deze overstromingen brengen het land meer schade dan voordeel aan.<sup>2)</sup> Bij het begin van den zomer komt aan dezen treurigen toestand een einde; want de wateren keeren dan weer terug binnen hunne perken en de zon doet uit de aarde, nog kortelings gelijkende op eene groote zee, weer planten en gewassen ontspruiten.

Inderdaad, daar bestaat groote overeenkomst tusschen deze twee voorstellingen: het zonlicht overwint *σκότος* en *ἕδωρ* van den hemel en het zonlicht geeft aan de aarde, die in den wintertijd met zijne overstromingen veel op den nachtelijken hemel gelijkt, het leven weer terug, m. a. w. schept opnieuw weer de aarde. Maruduk, de overwinnaar van het licht, verandert in den overwinnaar van den winter; de chaos, waarvan Tiamat de personificatie is, wordt overgebracht van den hemel naar de aarde en de dageraadsmythe wordt een seizoenmythe<sup>3)</sup> en langs dezen weg ook weer zeer geleidelijk (aan de aarde het leven teruggeven = de aarde scheppen) eene kosmogonische mythe. Het zou mij niet verwonderen

---

1) Men zie ook Jensen S. 307.

2) G. Maspero »Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique." Tome 1<sup>er</sup> page 549. suiv.

3) Men deed misschien nog beter hier van een jaarmythe te spreken. Want met de lente begint het jaar en Maruduk is ook jaargod.

als de met elkander overeenkomende voorstellingen <sup>1)</sup> van deze twee mythen naast elkander hadden bestaan in het bewustzijn der Babyioniërs-Assyriërs. Men mag evenwel niet vergeten, dat de dageraadsmythe oorspronkelijk, de seizoenmythe afgeleid, is. De beschrijving van Maruduks strijd tegen Tiamat, zooals de vierde tafel ons die geeft, verplaatst ons nog geheel in den hemel. Wat meer zegt, sommige bijzonderheden in het verhaal van Maruduks gevecht, verklaarbaar in een dageraadsmythe, passen niet in een seizoenmythe. Uitsluitend in het kader van de dageraadsmythe behooren de monstra (= sterrenbeelden) door Maruduk verslagen. Hoe zal men deze in een seizoenmythe kunnen verklaren? Dat met het doorsnijden van Tiamat de wereld zichtbaar, geschapen wordt, zeer begrijpelijk in eene dageraadsmythe (zie boven) is onverklaarbaar in een seizoenmythe.

Of mag men aannemen, dat de wateren, die het overstroomde aardrijk bedekten, zoo hoog waren geklommen, dat zij één waren met de wolken, totdat Maruduk in deze watermassa (= Tiamat) scheiding makende, de aarde voor den dag deed komen? Hoe kan dus ook deze trek anders dan in een dageraadsmythe verklaard worden? Het is heel goed mogelijk, dat de weinig critische oudheid geen oog had voor deze critische opmerkingen; nochtans mogen ze ons niet ontgaan, want anders, zoo wij niet aan de dageraadsmythe de prioriteit toekennen, kunnen wij aan de bijzondere trekken der mythe geen recht laten wedervaren.

De oorspronkelijke en afgeleide beteekenis der mythe derhalve hebben wij bepaald en 't is ons duidelijk geworden, hoe deze natuurmythe zeer geleidelijk in eene kosmogonische mythe kon overgaan.

Toen deze overgang eenmaal had plaats gehad, is aan de mythe zuiver kosmogonisch voortgewerkt. Wij zien het als voor onze oogen. Als Maruduk op Tiamat de overwinning

---

1) Bijv. Maruduk = lichtbrengende god — overwinnaar der duisternis; overwinnaar van den winter; wereldschepper.

Tiamat = nachtelijke, vochtige hemel, en chaos.

heeft behaald, is de natuurmythe geeindigd. Wat nog verder volgt, is klaarblijkelijk een kosmogonisch toevoegsel. Bij regel 138 van de vierde tafel en verder doorlopend tot het einde der vijfde tafel, dus tot aan het einde van het geheele stuk, is Maruduk dan ook niet meer de strijdende lichtgod maar de schepper der wereld. Goed beschouwd, is alles wat Maruduk als schepper doet eene uitwerking, maar tevens eene herhaling van wat hij reeds als lichtgod deed. Het overwinnen en doorsnijden van Tiamat is reeds de schepping en als dus aanstonds na het doorsnijden wederom eene uitvoerige beschrijving van de schepping der wereld volgt, dan ligt het voor de hand aan te nemen, dat aan die overwinning en aan dat doorsnijden is *toegevoegd* het analoge idee van scheppen, alleen verklaarbaar door hypothese, dat aan de oorspronkelijke natuurmythe later kosmogonisch is voortgewerkt. Dat tafel vier en tafel vijf inderdaad beschouwingen bevatten uit verschillende gedachtenkringen, den gedachtenkring van de natuurmythe en van de kosmogonische mythe, blijkt wel het duidelijkst als men wil opmerken, dat in de verschillende beschouwingen dier tafels onderlinge tweestrijd bestaat. Immers, het strijdt met elkaar, dat Maruduk, die de helpers van Tiamat overwint = de sterrenbeelden, volgens de lezing van Berossos de monsters, die verdwijnen omdat zij het licht niet kunnen verdragen — eene beschouwing, die uitstekend past in het kader der natuurmythe — dat Maruduk tevens die zelfde sterrenbeelden maakt (tafel vijf Jensen S. 289) — eene beschouwing die uitstekend past in het kader der kosmogonische mythe. Dat deze in den grond der zaak strijdende gedachten toch naast elkaar zijn geplaatst is te verklaren uit, en tegelijk een bewijs voor de stelling, dat aan de natuurmythe kosmogonisch is voortgewerkt.

In de merkwaardige beschrijving van tafel vier aan het slot en van de geheele tafel vijf, hoe Maruduk de aarde bouwt en den hemel inricht, spiegelt zich de kosmologie der Babyioniërs-Assyriërs af. Deze kosmologie valt buiten mijn bestek. Ik verwijs daarvoor naar het doorwrochte werk van Jensen. Wat wij van de inrichting der wereld, volgens de beschouwing

der Babyioniërs-Assyriërs noodig hebben te weten, zal ik thans laten volgen.

Om scheiding te brengen was het hemelgewelf gemaakt (door Bel-Maruduk uit de eene helft van Tiamats lichaam) goed gesloten door een grendel en nog bewaakt door een wachter, opdat toch maar niet de wateren, die daar achter zijn, er uit zouden stroomen.

Dit hemelgewelf bevindt zich tegenover het kosmische water, de woning van Nugimmud.

Onder en tegenover dit gewelf en over het kosmische water heen, is de aarde gebouwd naar het model van den hemel, dus ook als een gewelf. <sup>1)</sup>

De zeer ingewikkelde samenstelling van den sterrenhemel kunnen wij geheel buiten onze beschouwing laten.

Het spreekt wel vanzelf, dat de kosmogonie van deze vierde en vijfde tafel eene mythologische kosmogonie is, die voor een groot gedeelte hare mythologische stof aan eene natuurmythe ontleent. Voor zoover zij hare stof niet aan de natuurmythe ontleent, mag zij als eene zuiver-kosmogonische mythe beschouwd worden.

### § 3. De kosmogonie volgens Berossos. <sup>2)</sup>

#### a. DE TEKST.

Berossos laat zijn Oannes, een wezen waarover in dit verband niet nader behoeft gesproken te worden, een schepingsverhaal vertellen, dat in hoofdzaak overeenkomt met de kosmogonie der vierde en vijfde tafel van *Enuma eliš*. Oannes vertelt, dat er eenmaal een tijd geweest is, waarin τὸ πᾶν was σκότος en ὕδωρ; hierin ontstonden ξῶα τερατώδη, καὶ ἰδιοφυεῖς

1) Men zie Jensen S. 289 en in diens werk ook de plaat met wereldafbeelding. Maspero lc. p. 543. suiv.

2) Men zie: Berosi fragmenta, editio Müller.

»Essai de Commentaire des Fragments Cosmogoniques de Berose» par Francois Lenormant. Paris 1871; Tiele, »Godsdienst in de Oudheid» I bl. 120.

τάς ιδέας έχοντα. Volgt eene opsomming van inderdaad hoogst vreemdsoortige wezens: menschen met twee vleugels, menschen met vier vleugels en twee gezichten, met een lijf en twee hoofden enz. enz. Over al deze wezens heerschte eene vrouw 'Ομόρωνα. Hierop volgt het stuk, waarin de kosmogonie voorkomt.

Ik laat hier den griekschen tekst van de kosmogonie volgen. Om zoo straks gemakkelijker te kunnen citeeren, zal ik de volzinnen nummeren.

1. Οὕτως δὲ τῶν ὅλων συνεστηκότων ἐπανελθόντα Βῆλον σχίσαι τὴν γυναιῖκα μέσσην, καὶ τὸ μὲν ἡμισυ αὐτῆς ποιῆσαι γῆν τὸ δὲ ἄλλο ἡμισυ οὐρανόν, καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα ἀφανίσαι.

2. Ἀλληγορικῶς δὲ φησι τοῦτο πεφυσιολογεῖσθαι ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ παντός καὶ ζώων ἐν αὐτῇ γεγεννημένων.

3. Τοῦτον τὸν Θεὸν ἀφελεῖν τὴν ἑαυτοῦ κεφαλὴν καὶ τὸ ῥυὲν αἷμα τοὺς ἄλλους θεοὺς φυράσαι τῇ γῇ καὶ διαπλάσαι τοὺς ἀνθρώπους δι' ὃ νοερούς τε εἶναι καὶ φρονήσεως θείας μετέχειν.

4. Τὸν δὲ Βῆλον, ὃν Δία μεθερμηνεύσουσι μέσον τρεμόντα τὸ σκότος χωρίσαι γῆν καὶ οὐρανόν ἀπ' ἀλλήλων, καὶ διατάξαι τὸν κόσμον.

5. Τὰ δὲ ζῶα οὐκ ἐνεγκόντα τὴν τοῦ φωτὸς δύναμιν φθαρῆναι.

6. Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρποφόρον κελεύσαι ἐνὶ τῶν θεῶν τὴν κεφαλὴν ἀφελόντι ἑαυτοῦ τῷ ἀπορρυέντι αἵματι φυράσαι τὴν γῆν καὶ διαπλάσαι ἀνθρώπους καὶ θηρία τὰ δυνάμενα τὸν ἀέρα φέρειν.

7. Ἀποτελέσαι δὲ τὸν Βῆλον καὶ ἄστρα καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς πέντε πλανήτας.

8. Ταῦτα φησιν ὁ πολυίστωρ Ἀλέξανδρος τὸν Βήρωσσον ἐν τῇ πρώτῃ φάσκειν.

Op het voetspoor van Lenormants opmerking (page 89) en vertaling (page 12), heb ik in de oude zinsindeeling, die blijkbaar reeds bestond toen de Latijnsche vertaling uit den Armenischen tekst werd bewerkt, eene kleine verandering gemaakt. Volgens die oude zinsindeeling eindigde de zin die in 2 begint met πεφυσιολογεῖσθαι en begon bij ὑγροῦ γὰρ een nieuwe zin, die doorliep tot 4. Het groote bezwaar van deze zinsin-

deeling is, dat de volzin die met ὕγροῦ zou beginnen heel slecht in verband staat met hetgeen in **1** wordt gezegd. Immers, in **1** heeft Bel reeds den chaos (= 'Ομόρωχα) door midden gehakt en uit hare twee helften aarde en hemel gemaakt terwijl de wezens, die in den chaos leefden verdwenen; daarentegen leert de zin met ὕγροῦ van deze geheele schepping niets, ons terugvoerend naar den tijd toen het heelal nog vochtig was en wezens daarin waren ontstaan. Dat in een oud stuk als deze kosmogonie het verband is geschonden of zelfs geheel ontbreekt, zou nog geen wonder zijn en aan verschillende omstandigheden moeten worden toegeschreven (slechte copy, slechte compilatie enz.). Intusschen, het verband is hier zeer goed te redden en wel door de meegedeelde veranderde zinsindeeling waardoor de woorden ὕγροῦ enz. tot γεγεννημένων getrokken worden bij den zin die **2** begint.

De volzin **2** is te beschouwen als een tusschenzin, die verklaren wil, wat in **1** is gezegd en die aldus vertaald zou kunnen worden: »Dit is, zegt hij, eene allegorische natuurbeschouwing <sup>1)</sup> (voor den tijd) toen het heelal vochtig was en wezens daarin waren ontstaan. <sup>2)</sup>

Vat men **2** aldus als een verklarenden tusschenzin op, dan — en dat pleit voor deze opvatting — dan staat de zin waarvoor ik een **3** plaatste in goed verband met, en geeft hij een geleidelijk vervolg op **1** (na de schepping van aarde en hemel, de schepping der menschen).

Derhalve, van **1** tot **4** geeft Berossos ons een kort doch sluitend verhaal der schepping van aarde, hemel en menschen. In wat nu verder volgt, van **4** tot **8**, vinden wij eene bijna gelijkkluidende kosmogonie terug; men zou kunnen zeggen eene andere lezing van dezelfde kosmogonie. Ik laat hier de treffende punten van verschil in beide lezingen volgen.

1) Eine allegorische Darstellung natürlicher Hergänge (Hermann Delitzsch); allegorische Darstellung von Naturvorgängen (Gunkel).

2) Lenormant page 12 vertaalt »Ceci est une manière figurée d'exprimer la production de l'univers et des êtres animés de la matière humide". Zijne zinsindeeling volg ik gaarne, maar zijne vertaling durf ik niet voor mijne verantwoording te nemen.

1° In de tweede lezing (zie regel 4) snijdt Bel niet de vrouw 'Ομόρωνα doormidden maar τὸ σκότος en daarna scheidt hij aarde en hemel van elkander, en richt hij de wereld in; alle personificatie van den chaos houdt dus in de tweede lezing op. In verband hiermede staat dat

2° de ζῶα in de tweede lezing niet als in de eerste lezing aangeduid worden als τὰ ἐν αὐτῇ (sc. 'Ομορώκη).

Ook wordt in de tweede lezing (zie regel 5) de reden meegedeeld waarom die ζῶα verdwijnen, zij warén n.l. οὐκ ἐνεγόντα τὴν τοῦ φωτός δύναμιν. Dit ontbreekt in de eerste lezing.

3° In de eerste lezing (zie regel 3) snijdt Bel zich zelf het hoofd af, in de tweede (zie regel 6) beveelt hij dit werk ἐνι τῶν θεῶν, aan welken God tevens (zelfde regel) de taak wordt opgedragen menschen en dieren te scheppen in staat τὸν ἀέρα φέρειν. In de eerste lezing hadden zich (zie regel 3) zonder uitdrukkelijk uitgesproken bevel andere goden belast met de vorming van menschen, doch wordt gezwezen van het maken der θηρία; de eerste lezing wordt dus in de tweede deels gewijzigd, deels uitgebreid. Nog moet op twee andere uitbreidingen in de tweede lezing gewezen worden, en wel op deze, dat

4° alleen in de tweede lezing voorkomt (zie regel 6) Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χώραν ἔρημον καὶ καρπόφορον; en dat evenzeer

5° in de tweede lezing alleen gewag wordt gemaakt (zie regel 7) van de schepping der sterren, van de zon, de maan en de vijfplaneten.

Nu wij over die verschilpunten, zooals zij eenigszins geordend voor ons liggen, een overzicht hebben, treft ons hun onmiskenbare samenhang. De verschilpunten zijn niet toevallig <sup>1)</sup>, maar maken, een ieder op zijne wijze, de kosmogonie van de tweede lezing in onderscheiding van de kosmogonie der eerste:

a. uitgebreider in omvang (zooals ons boven passim bleek).

---

1) Alleen de verandering in de schepping der menschen zou als willekeurig beschouwd kunnen worden. Zie sub. 3.

b. mythologisch minder stuitend (Bel snijdt niet meer zich zelf het hoofd af, zie boven sub. 3) terwijl zij tevens

c. van de kosmogonie der 2<sup>de</sup> lezing een mythologisch bestanddeel uitzuiveren om het tot een filosofisch te vervormen. (De chaos verliest zijne mythologische personificatie. Zie boven sub. 1).

Derhalve, in ongezocht verband met elkander, leveren deze verschilpunten het bewijs, dat de tweede lezing jonger is dan de eerste. De conclusie ligt voor de hand. In den loop des tijds en met den tijd heeft de oude vorm der kosmogonie zich gewijzigd door van het mythologische meer naar het filosofische te gaan overhellen, en tegelijkertijd heeft die oude vorm zich uitgebreid. In het stuk, dat Berossos ons geeft, vinden wij twee vormen uit verschillende stadia. Door deze hypothese, die gesteund wordt door den goeden samenhang der verhalen in beide kosmogonieën, worden de (schijnbare) herhalingen en tegenstrijdigheden in den Griekschen tekst verklaard, ja zelfs de noodzakelijkheid van die herhalingen en tegenstrijdigheden wordt er door aangetoond. Tegelijkertijd komt deze hypothese tegemoet aan vele bezwaren, tegen den Griekschen tekst geopperd en met omslachtige veranderingen uit den weg geruimd door allen, die de kosmogonie van Berossos als één geheel beschouwen. 1) Heeft

---

1) Zoo bijv. Lenormant page 92. Hij wil het dubbele bericht der schepping van den mensch vermijden en schrapt daarom regel 6, de woorden *ἀνθρώπους καὶ* en maakt van *διπλάσι-διπλάσις*. Nog daargelaten, dat deze veranderingen in den tekst geheel willekeurig zijn, zij laten Lenormant voor de moeilijkheid staan, dat ook het doorhakken van den chaos en het verdwijnen der monsters tweemaal wordt meegedeeld. Eenmaal op dezen weg meent Lenormant, dat voor de schepping der menschen Bel zich zelf het hoofd afsnijdt en voor de schepping der dieren een mindere God zich het hoofd afsnijdt. 't Is mogelijk, maar niet noodzakelijk; *ἐκτοῦ* in regel 6 kan evengoed op Bel als op *ἐν τῷ θεῷ* terugslaan; m. a. w. men kan verklaren, Bel beveelt dat van een der goden het hoofd moet worden afgesneden, maar evenzeer, Bels eigen hoofd wordt op zijn bevel afgesneden door een der goden. Ook Gunkel heeft tal van bezwaren (S. 20 ff) tegen de kosmogonie van Berossos zooals de Grieksche tekst ons die geeft. Vooreerst had hij gaarne uitvoeriger berichten over de schepping verlangd; verder vraagt

Berossos in zijn bron reeds beide kosmogonieën naast elkander gevonden? Heeft hij ze zelf naast elkander geplaatst? Zijn ze bij elkander gekomen door toedoen van Eusebius, die wel meermalen (zie beneden het hoofdstuk over de Phenicische kosmogonieën) verschillende lezingen onmiddellijk op elkaar deed volgen? Vele mogelijkheden zijn denkbaar maar een

hij, hoe kan een God zonder hoofd nog sterren enz. scheppen; die krasse Unsinn wijt hij aan het met opzet verkeerd excerpeeren van Eusebius. Op welken grond, vraag ik. Als Gunkel zooveel ergernis vindt in dien onthoofden God, die nochtans door blijft gaan met scheppen, dan raad ik hem de opvatting van Lenormant in overweging te nemen, volgens wien althans in regel 6 niet Bels hoofd maar het hoofd van een minderen God wordt afgesneden.

Dat afgesneden hoofd is voor mij even hinderlijk als voor Gunkel, maar ik zie daarom nog geen enkele reden om aan te nemen, dat dit bericht op rekening moet worden gebracht van Eusebius, die de »Meinung der Quelle» niet goed weergat.

Maar de meeste en grootste bezwaren heeft Gunkel tegen de herhalingen en tegenstrijdigheden in den tekst.

Zeer vernuftig, maar toch ook zeer omslachtig, tracht hij aan die bezwaren tegemoet te komen op het voetspoor van v. Gutschmid (zie Gunkel S. 19). De tusschenzin 2, die de allegorie van het voorafgaande moet verklaren, laat Gunkel-vGutschmid doorloopen tot ons cijfer 6, evenwel, de volzin door ons aangeduid met het cijfer 3 licht hij uit den tekst om hem buiteu alle verband te doen volgen na 8 als eene »höhnische Wiederholung der Worte des Berossus durch Eusebius». Te beginnen bij 6 tot aan 8 loopt het verhaal der kosmogonie volgens v. Gunkel door. Zoo wordt inderdaad eene goed sluitende kosmogonie verkregen. Het doet mij genoeg te bemerken dat Gunkel-vGutschmid even als ik gevoeld hebben, dat in 4 en 5 nagenoeg hetzelfde maar in anderen (meer filosofischen) vorm gezegd wordt als in 1. Maar toch heb ik tegen deze opvatting en vertaling bezwaren. Vooreerst, ook de volzin 5 behoort tot de verklaring der allegorie. Doch die volzin verklaart niets en is bijna eene copy van den volzin, die hij moet verklaren, καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα ἀφανίσαι van volzin 1. Nu laat ik nog eenige kleinigheden daar, bijv. dat in Gunkels vertaling de genitivus absolutus van volzin 2 ὑγρῶν γὰρ ἔντες niet tot zijn recht komt, maar het meest hindert mij het uitlichten van volzin 3, feitelijk alleen pour le besoin de la cause.

Daarom geef ik aan mijn eigen hypothese de voorkeur, die zich zeker wel hierdoor aanbeveelt, dat volgens haar geen woord in den tekst behoeft te worden omgezet en alle hinderlijke herhalingen en tegenspraken verklaarbaar, ja, noodzakelijk worden.

afdoend antwoord kan op deze vragen ten minste niet door mij worden gegeven.

Vóórdat ik afscheid neem van den Griekschen tekst, wil ik nog de mogelijkheid (die wel is waar geene zekerheid kan worden in den tegenwoordigen stand der zaken, maar die toch door het voorafgaande wordt gesteund) uitspreken, dat het onderbrekende tusschenzinnetje van regel 3 ('Αλληγορικῶς κ. τ. λ.) niet tot den oorspronkelijken tekst behoort maar min of meer onbeholpen is ingevoegd, om de mythologische voorstellingen, die voorafgaan te verklaren en tevens eenigszins te rechtvaardigen, eene onderstelling, die wordt aanbevolen door de opmerking, dat het woord ὑγρός in de oorspronkelijke lezingen niet wordt gebruikt.

Overigens verwijs ik voor den Griekschen tekst naar de »Commentaire» van Lenormant.

#### § 4. De kosmogonie volgens Berossos.

##### b. VERGELEKEN MET DE VIERDE EN VIJFDE TAFEL VAN *Enuma eliš*.

De kosmogonie, of beter nog, de kosmogonieën van Berossos, leveren vergeleken bij de kosmogonie van de vierde en vijfde tafel naast eenige punten van verschil ook treffende punten van overeenkomst. Het is een algemeen erkend feit, dat de Babylonisch-Assyrische teksten de berichten van Berossos aangevuld — maar tevens bevestigd hebben.<sup>1)</sup> Wij beginnen bij de vergelijking van Berossos' kosmogonie en de twee tafels van *Enuma eliš* met de namen (als ik het zoo eens zeggen mag) der hoofdpersonen, die in beiden voorkomen. De wereldscheppende God Bel van Berossos en Maruduk der andere kosmogonie zullen, al schijnen de namen te verschillen wel de zelfde zijn. Men bedenke, dat Bel niet

1) Men zie bijv. Tiele, »Godsdienst in de oudheid» I bl. 120; Gunkel S. 21. Tiele, »Babylonisch Assyrische Geschichte» 1 Teil S. 11.

een eigen naam maar een algemeene goden titel is, en dat de Grieksche berichten zich bij het benoemen van een der groote goden uit het Babylonisch-Assyrisch pantheon van dezen algemeenen titel bij voorkeur bedienen en dat de Babyloniërs sedert de suprematie van Babel, Maruduk kortweg Bel of Bel Beli noemden omdat zij hem beschouwden als den Bel bij uitnemendheid.

Het monster, dat den nachtelijken hemel, chaos, enz. voorstelt draagt ook in beide kosmogonieën verschillende namen, Tiamat en 'Ομόρωκα. Lenormant (page 86) verklaart op het voetspoor van Sir Henry Rawlinson 'Ομόρωκα, uit eene transcriptie van Um-Uruk, een bijnaam van Belit als moeder van de stad Uruk. Uruk is de groote begraafplaats van het Chaldea der oudheid, de doodenstad bij uitnemendheid en daarom karakteriseert die bijnaam Um-Uruk de godin »d'une manière tout à fait speciale sous son aspect infernal, chaotique et ténébreux." Ook in de kosmogonie doet de godin zich voor »sous un aspect infernal, chaotique et ténébreux", in zoover dus zou zij in de kosmogonie zeer terecht met haar bijnaam Um-Uruk benoemd zijn; ik betwijfel intusschen of hare betrekking tot de doodenstad haar ooit chaotique et ténébreux kan maken; m. a. w. ik vind de verklaring van Lenormant-Rawlinson te gezocht — naar ik vermoed, alleen gezocht terwille harer personificatie als chaotisch monster.

Jensen (S. 301) haalt met bovenstaande ook nog andere proeven aan, van naamsafleidingen waarmede men getracht heeft te komen tot de verklaring van 'Ομόρωκα. Hij heeft met geen enkele dier proeven vrede. Daarom gaat Jensen bij het zoeken van eene meer bevredigende oplossing zijn eigen weg. Etymologisch bewijst hij (S. 302), dat 'Ομόρ(ω)κα = Marcaje gelijk is aan Kirbiš, den bijnaam van Tiamat. Jensens verklaring wordt afgekeurd door Gunkel (S. 48 Note 1). Zeer vernuftig merkt Gunkel op, volgens den Griekschen tekst van Berossos ('Ομορώκην) „εἶναι . . . Χαλδαῖστί μὲν Θανάτῃ", <sup>1)</sup> waaruit

1) Zoo moet terecht volgens Lenormant gelezen worden en niet Θαλάτθ of Θαγάτθ.

volgt, dat de naam 'Ομόρωκα zelf geen Chaldeeusch is. Geen Chaldeeusch — zoo betoogt Gunkel verder — dan kan het alleen behooren tot het Arameesche dialekt en dan ligt deze opvatting voor de hand: 'Ομόρωκα = אִם אֶרְקָא = moeder der diepte. Ook Tiamat, en dit is een vervolg op Gunkels Note geschreven door Heinrich Zimmern, wordt ook wel ummu hubur genoemd, waarschijnlijk eveneens gelijk aan moeder der onderwereld. <sup>1)</sup> Ten slotte herinner ik nog aan wat Lenormant opmerkt over Θανάτθ, den Chaldeeuschen naam waarvan 'Ομόρωκα eene vertaling is (Lenormant page 86). Θανάτθ = Ταυθή van Damascius (waarover beneden nader) brengt Lenormant terug tot tihavti of tihamti, תְּהַמַּת, = l'abîme primordial, welke verklaring wordt gesteund doordat deze naam in het Grieksch vertaald wordt met θάλασσα.

Ik gevoel mij op het gebied der Babylonisch-Assyrische en der Arameesche taalkunde te veel een leek, dan dat ik in den taalkundigen strijd der verschillende geleerden over de etymologie van 'Ομόρωκα partij zou durven trekken. Alleen de naamsafleiding Um-uruk = moeder van de stad Uruk — meende ik te mogen verwerpen. Daarom heb ik mij bepaald tot eene verwijzing naar, en eene objectieve meedeeling van verschillende gevoelens, door bevoegde deskundigen uitgesproken. Bij alle verschil zijn de geleerden het wel hierover eens, dat Berossos ons in 'Ομόρωκα een bijnaam geeft van Tiamat en zoo met Lenormant mag worden aangenomen, dat Θανάτθ teruggaat op Tiamat, dan hebben wij een bewijs te meer, dat in beide kosmogonieën dezelfde personificatie voor chaos voorkomt.

Dit wat betreft de namen, die beide kosmogonieën met elkander gemeen hebben.

De schepping der levende wezens wordt ons in *Enuma eliš* niet vermeld, maar wel in Berossos' kosmogonieën. Men houde evenwel in het oog, dat wij *Enuma eliš* slechts fragmentarisch bezitten. Maar voorzoover de overblijfselen van nog eene andere

---

1) Daartegen evenwel weer Jensen S. 301.

scheppingstafel ontcijferd kunnen worden, maken zij, volgens Jensen (S. 290 ff) gewag van het scheppen der dieren des velds door alle goden tezamen, <sup>1)</sup> terwijl bijnamen van Ea en eigen namen van sommige menschen (Ea bani bijv.) genoegzaam bewijzen, dat aan Ea de schepping der menschen werd toegeschreven. Vergelijkt deze berichten met het tweeledig bericht van Berossos, dat de ἅλλοι θεοί de menschen schiepen en dat het scheppen van menschen en dieren werd opgedragen ἐνι τῶν θεῶν, dan bemerkt gij, dat alle berichten hierin overeenkomen, dat zij Bel-Maruduk den hoofdpersoon van het scheppingsdrama, uitsluiten van het vormen der levende wezens. Met dien ἐνι τῶν θεῶν van Berossos zal dan wel bedoeld zijn: Ea-paharu.

Een wezenlijk verschil tusschen Berossos en *Enuma eliš* bestaat hierin, dat bij Berossos het scheppen der hemellichamen voor het laatst wordt bewaard, terwijl volgens *Enuma eliš* Maruduk hieraan dadelijk na de inrichting van hemel en aarde zijne krachten wijdt.

Wat ik nog meen te mogen opmerken over de inrichting van den κόσμος volgens onze semietische kosmogonieën, moet ik bewaren tot het resumé van mijn laatste hoofdstuk, waar ik de kosmogonie der Israëlieten ook bij mijne vergelijkende beschouwingen kan in aanmerking nemen.

In § 2 hebben wij gewezen op het feit, dat Berossos 'Ομόρωκα-Tiamat duidelijk voorstelt als eene personificatie van σκότος en ὕδωρ = nachtelijke, vochtige hemel, waaruit wij vrijmoedigheid ontleenden om τὰ ἐν αὐτῇ ζῶα te beschouwen als sterrenbeelden, terwijl het een zoo wel als het ander voor ons een bewijs was, dat de oorsprong der mythe te vinden is in het licht dat de duisternis overwint. Wij stappen dus van dit punt af en eindigen deze paragraaf met dezelfde opmerking, waarmee wij haar begonnen, dat n.l. de Babylonisch-Assyrische teksten de berichten van Berossos aanvullen en tevens bevestigen. Dat »bevestigen" willen wij zeker ook gaarne

---

1) Zie ook Gunkel S. 24.

toepassen op de kosmogonieën van Berossos, wier overeenkomst met *Enuma eliš* aan geen twijfel onderhevig is. Daarmee is niet gezegd, dat de bron van Berossos' kosmogonieën gelijk te stellen is met ons *Enuma eliš*. Ik zou dit zelfs betwijfelen. Vooreerst omdat bij Berossos niets vermeld wordt van wat wij op de eerste tafel van *Enuma eliš* lezen. Vermoedelijk was dus in de bron van Berossos onze eerste tafel nog niet met de vierde en vijfde verbonden. Maar bovendien, men herinnere zich, dat de eerste kosmogonie van Berossos in het aantal der scheppingswerken van zijne tweede verschilt en deze beide weer verschillen van *Enuma eliš* in de rangregeling der scheppingswerken. Hierdoor dringt het vermoeden zich aan ons op, dat de scheppingsmythe niet op één en dezelfde wijze maar op verschillende wijzen zich heeft uitgebreid. Geheel onwaarschijnlijk is dit vermoeden niet. Immers, lang vóórdat deze kosmogonieën werden opgeteekend, bestonden zij in en werden zij voortgeplant door de mondelinge overlevering der verschillende priesterscholen. Deze overlevering heeft zich gewijzigd en uitgebreid. Kan nu niet elk onzer drie kosmogonieën de neerslag zijn van eene traditie, die in verschillende vormen dezelfde kosmogonie weergeeft?

Mag ook gezegd worden, dat de Babylonisch-Assyrische tekst van *Enuma eliš* het scheppingsbericht van Berossos aanvult? Ja en neen. Neen, want in het opnoemen van scheppingswerken vult omgekeerd Berossos de verloren fragmenten van *Enuma eliš* aan. Maar in de dramatische schildering van Bel-Maruduks strijd en scheppingsbedrijf is in *Enuma eliš* veel meer uitgewerkt. Wat zijn de beschrijvingen bij Berossos mat en flauw! Zij maken den indruk van korte uittreksels te zijn, die de auteur (Berossos of zijn zegsman, dat laten wij in het midden) uit meer uitvoerige Babylonisch-Assyrische berichten getrokken en bewerkt heeft voor zijne Grieksche lezers.

---

§ 5. De eerste tafel van *Enuma eliš* en de kosmogonie volgens Damascius.

Wat ik over de kosmogonie van deze eerste scheppings-tafel heb te zeggen is zoo weinig, dat ik haar zeer gemakkelijk kan afhandelen in dezelfde paragraaf waarin ook de (haar verwante) kosmogonie volgens Damascius zal behandeld worden.

Boven, in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk is reeds gewezen op het verschil in kosmogonische opvatting tusschen deze eerste tafel en de vierde en vijfde tafel. Wij hebben hier te doen met een geheel ander scheppingsproces; hier geen God-Schepper, die het heelal vormt en inricht; de goden (dus ook de God-Schepper) moeten nog geboren worden. Bij deze kosmogonie ware het beter van eene wording dan van een schepping te spreken. Wij vinden in de namen die op de drie tafels genoemd worden overeenkomst, want Tiamat, Anšar en Kišar, Luḫmu en Laḫamu komen op de eerste zoowel als op andere tafels voor. Damascius doet het voorkomen alsof Apzu, (evenals Tiamat een eeuwige vóór-kosmische oceaan) de echtgenoot was van Tiamat. Is deze beschouwing juist, dan verschilt zij van die der vierde tafel, volgens welke Kingu Tiamats gemaal is.

Anšar, Kišar, Luḫmu en Laḫamu worden goden genoemd. Het fragmentarisch bericht van de eerste tafel wordt aangevuld door Damascius, en volgens dat aanvullend bericht wordt ook nog gewag gemaakt van de geboorte der drie goden, (zooals zij bij Damascius genoemd worden) 'Ανός, 'Ιλλινος καὶ 'Αός en dan eindigt Damascius zijn bericht op deze wijze „τοῦ δὲ Αοῦ καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλλον ὃν δημιουργὸν εἰναί φασιν.”

Men zou door al deze meegedeelde geboorten van goden er haast toe komen om de eerste tafel niet eene kosmogonie,

---

1) In het werk van Gunkel geeft Zimmern in de bijlagen S. 407 eene derde tafel. Op deze derde tafel komt vers 31 Laḫamu voor als een slang en vers 68 behooren Laḫmu en Laḫamu tot de goden.

maar eene theogonie te noemen. <sup>1)</sup> Of hier werkelijk eene theogonie bedoeld is, weet ik niet. De tafel is te kort en buitendien nog te zeer geschonden om hare bedoeling met zekerheid vast te stellen. Daar komt nog bij, dat de beteekenis van de godennamen, door haar genoemd, niet vaststaat. Ja, zijn Luhmu en Lahamu, Anšar en Kišar, werkelijk ooit vereerde goden geweest, wier vereering niet alleen hierin bestond, dat men hunne namen op goden-lijsten plaatste? En dan, wat was hun karakter als goden? De oorspronkelijke kosmogonische beteekenis van Anšar en Kišar is de bovenwereld en de onderwereld (Jensen S. 2). Over Luhmu en Lahamu ontbreken alle nadere gegevens, dan alleen dat zij op mythologische tafels vormen van Ana en Antu<sup>m</sup> heeten evenals Anšar en Kišar. <sup>1)</sup> Smith-Delitzsch S. 65 stelt hen gelijk met Ruach, doch voor zoover ik kan nagaan, zonder nader bewijs.

Bij deze schaarschheid van gegevens worden de gissingen zoo al niet moeilijk, dan toch gewaagd. Het is mogelijk, dat op deze eerste tafel reeds de volledige ontwikkeling van chaos (Apzu en Tiamat) tot kosmos (Anšar en Kišar, boven- en onderwereld) door de werking van Ruach = wind wordt voorgesteld. Het is ook mogelijk, dat werkelijk eene theogonie is bedoeld die, niet geheel te onpas, als inleiding geplaatst is vóór de kosmogonie.

Daar Damascius haar inhoud meedeelt zonder van den inhoud der 4<sup>de</sup> en 5<sup>de</sup> tafel te reppen, zou men tot het besluit komen, dat de eerste tafel bestaan heeft zonder dat zij met de vierde en vijfde tafel in litterair verband was gebracht.

Aangezien verder de eerste tafel al het mythologisch-dramatische der andere tafels mist, zoodat, als zij eene kosmogonie is, deze kosmogonie meer op eene filosofische dan op eene mythologische gelijkt, zou ik haar inhoud voor veel jonger dan de kosmogonie der vierde en vijfde tafel

---

<sup>1)</sup> De naam theogonie wordt genoemd door Smith-Delitzsch S. 49 en Gunkel S. 16.

willen verklaren. Trouwens, de vraag naar het ontstaan der goden, is zeker altijd de vrucht van latere bespiegelingen. <sup>1)</sup>

Overgaande tot Damascius' kosmogonie, zal ik beginnen met den tekst weer te geven, waarin ons zijne kosmogonie bewaard is gebleven. <sup>2)</sup>

Τῶν δὲ Βαρβάρων εἰκόνασι Βαβυλώνιοι μὲν τὴν μίαν τῶν ὄλων ἀρχὴν σιγῇ περιέναι, δύο δὲ ποιεῖν Ταυθὲ καὶ Ἀπασῶν, τὴν μὲν Ἀπασῶν ἄνδρα τῆς Ταυθὲ ποιοῦντες, ταύτην δὲ μητέρα θεῶν ὀνομάζοντες, ἐξ ὧν, μονογενῇ παῖδα γεννηθῆναι τὸν Μωϋμῖν, αὐτὸν οἶμαι τὸν νοητὸν κόσμον ἐκ τῶν δυοῖν ἀρχῶν παραγόμενον. Ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεὰν προελθεῖν, Δαχὴν καὶ Δαχόν. Εἴτα αὐτὴν ἐκ τῶν αὐτῶν, Κισσαρὴν καὶ Ἀσσωρὸν, ἐξ ὧν γενέσθαι τρεῖς, Ἀνὸν καὶ Ἰλλινον καὶ Ἀόν· τοῦ δὲ Ἀοῦ καὶ Δαύκης υἱὸν γενέσθαι τὸν Βῆλον, ὃν δημιουργὸν εἶναί φασιν. <sup>3)</sup>

De namen, die Damascius in zijne kosmogonie noemt, zijn zeker dezelfde als de namen van de eerste tafel; de schrijfwijze Δαχὴ en Δαχός berust zeker wel op eene vergissing en moet verbeterd worden in Δαχὴ en Δαχός. <sup>4)</sup>

Damascius' kosmogonie vergeleken met de kosmogonie der eerste tafel levert een groot punt van verschil op. Volgens *Enuma eliš* is Mummū een bijnaam voor Tiamat, terwijl

1) Ik laat hier volgen wat Lenormant over beide kosmogonieën zegt, die hij in 1871 nog maar alleen kende uit de berichten van Berossos en Damascius. (page 87) »L'oeuvre du demiurge Bel, organisant le monde, est exprimée dans la légende cosmogonique comme une entreprise violente de ce dieu sur la déesse Belit-Tihavti qui personnifie l'abîme primordial; la matière créée et féconde; dans le système théogonique au contraire, la même idée est rendue par l'union de Bel et de Belit, d'où naissent les dieux qui représentent l'univers organisé. C'est cette alternance et cette équivalence des deux notions de lutte et d'amour, d'ἔρις et d'ἔρως, comme disaient les Grecs, qui se retrouve au fond de toutes les conceptions religieuses de l'antiquité". Ik vrees, dat deze opmerking van Lenormant zich meer onderscheidt door haar eleganten stijl dan door hare juistheid.

2) Men zie »Damascii Philosophi Platonici Quaestiones de primis principiis". Edidit Jos. Kopp. Frankfurt ad Moenum MDCCCXVI. De capita worden geciteerd naar deze uitgave.

3) Caput 125.

4) Men zie Jensen S. 270; Gunkel S. 17 note 2.

Damascius Μωυμῖς voorstelt als een zoon van Tiamat en Apzu. Aan dezen Μωυμῖς meent Damascius buitendien de beteekenis te mogen toekennen van ὁ νοητὸς κόσμος ἐκ τῶν δυῶν ἀρχῶν παραγόμενος".

Ook hiervan meldt *Enuma eliš* niets. Maar, wij zullen nog menigmaal gelegenheid hebben het op te merken, Damascius houdt er van de kosmogonieën, die hij meedeelt met Grieksche filosofemen in verband te brengen. In de kosmogonie, die hij ons van Eudemus bewaarde, hooren wij Damascius spreken van (τὸ) ἄκρατον τοῦ νοητοῦ, in Eudemus' kosmogonie gebruikt hij dezelfde uitdrukking en spreekt hij ook nog van ὁ νοητὸς θεός. Wij komen hierop in het hoofdstuk over de Phenicische kosmogonieën nader terug.

Rekening houdende met het feit, dat Damascius alleen en — altijd zich van deze uitdrukkingen der wijsbegeerte bedient, die geheel ontbreken in de parallele berichten, dan ligt het vermoeden voor de hand, dat de wijsgeerig ontwikkelde Damascius Grieksche filosofemen gebracht heeft in kosmogonieën die oorspronkelijk met de Grieksche wijsbegeerte in geen enkel verband stonden. Wij hebben dus reden om aan de echtheid van zijn νοητὸς κόσμος in deze kosmogonie voorkomende te twijfelen. Hierdoor wordt ook de samenhang waarin νοητὸς κόσμος genoemd wordt verdacht, en rijst het vermoeden bij ons op, dat Mummu de zoon van Tiamat en Apzu niet voorkwam in Damascius' bron, maar eene uitvinding van hem zelf is.

Jensen (S. 270) durft de afwijking van Damascius nog niet dadelijk te beschouwen als een »Versehen". Misschien wel, zegt Jensen, duidt deze afwijkende mededeeling op eene tweede lezing en in het werk van Gunkel wordt zelfs door Zimmern (S. 402) een fragment in spijkerschrift vertaald en aangevuld, waaruit inderdaad blijken zou, dat ook in de oorspronkelijke teksten Mummu beschouwd werd als zoon van Apzu.

Toch waag ik het, te volharden bij mijnen twijfel aan de juistheid van Damascius' bericht. De echtheid en oorspronkelijkheid van den νοητὸς κόσμος vond ik begrijpelijk genoeg —

door niemand verdedigd. Ik zou de volgende hypothese willen voorstellen. Damascius had blijkbaar den naam van één enkelen God noodig om daarop over te brengen de filosofische gedachte van den κόσμος νοητός zijner voorliefde. In de phenicische (zie beneden) kosmogonieën kon hij dien naam in zijn bron vinden. Hier niet. Misschien wel omdat zijn bron hem slechts namen van goden-paren en namen van drie nauw aan elkander verbonden goden gaf. — Hoe dit ook zijn moge, hier schept hij terwille van den κόσμος νοητός een nieuwen godennaam, corresponderende met een bijnaam, dien hij vond in zijn bron.

Zoo mijne gissing niet geheel onjuist is, dan wordt daardoor tevens verklaard, waarom Damascius zich zelf tegenspreekt als hij Μουμῖς noemt den μονογενῇ παῖδα van Tiamat en Apzu. Die eeniggeboren zoon is eene inlassching, in strijd met het oorspronkelijk verhaal, zooals het door Damascius zelf wordt geciteerd ἐκ δὲ τῶν αὐτῶν ἄλλην γενεάν προελθεῖν, wat met den μονογενῆς παῖς toch zeker heel kwalijk rijmt.

Ik blijf dus zeer geneigd om de afwijking van Damascius' kosmogonie niet te verklaren uit twee verschillende lezingen. Dat bij het noemen der godenparen Damascius den naam der vrouw voorop plaatst terwijl *Enuma eliš* den naam des mans het eerste noemt, levert bij de onderlinge vergelijking der kosmogonieën een verschil op van te geringe beteekenis dan dat wij daar lang bij zouden stilstaan. Dat Apzu en Tiamat, Anšar en Kišar, Luḫmu en Laḫamu als man en vrouw werden beschouwd is blijkens hunne vereenzelving met Anu en Antu<sup>m</sup> zeker, al wordt deze mededeeling van Damascius gemist in *Enuma eliš*, waar de godenparen niet uit elkander worden geboren doch waar iedere geboorte op zichzelf staat.

Veel meer licht doet de meer uitgebreide kosmogonie van Damascius niet opgaan over de kosmogonie van onze eerste tafel. Wat Damascius meer geeft dan deze tafel is ontstaan door den invloed der wijsbegeerte, waaronder hij werkte.

Met deze niet zeer bevredigende slotsom nemen wij in deze paragraaf afscheid van Damascius' kosmogonie. <sup>1)</sup>

---

## HOOFDSTUK III.

### De kosmogonieën der Israëlieten.

---

#### § 1. De kosmogonie volgens Genesis 1—2 : 4a.

##### a. HAAR INHOUD, VOORNAMELIJK IN VERGELIJKING MET DE BABYLONISCH-ASSYRISCHE KOSMOGONIE.

Deze Israëlietische kosmogonie is reeds bij herhaling vergeleken met de Babylonisch-Assyrische kosmogonie. Lenormant bijv. ziet (page 72 suiv.) groote overeenkomst tusschen de kosmogonie der Israëlieten en de kosmogonie meegedeeld door Berossos.

Na de vondst der scheppingstafelen is deze vergelijking tot voorwerp van studie gemaakt o. a. door Smith—Delitzsch (S. 61 ff.), Jensen (S. 304 ff.), Gunkel (S. 114 ff.), Budde »Biblische Urgeschichte" (S. 485). Wanneer dus ook wij trachten zullen deze kosmogonie te verklaren door haar te vergelijken met de kosmogonische stof der Babyloniers-Assyriërs, dan gaan wij niet langs ongebaande wegen, want ik treed hier in het voetspoor van bovengenoemde geleerden, aan wier arbeid ik de grootste verplichtingen heb.

---

1) Vóór de vondst van *Enuma eliš*, dus voor dat men bij de Damascius getranscribeerde namen in de oorspronkelijke taal voor zich had, verdiepte men zich in allerlei gissingen over de beteekenis en etymologie dier namen. Zeer begrijpelijk, blijken thans deze gissingen onjuist te zijn. Men zie bijv. Renan »Mémoire sur l'origine et le caractère véritable de l'histoire phénicienne qui porte le nom de Sanchoniathon." In de mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres Tome XXIII 1858, page 251, note 2.

Terecht zegt Gunkel (S. 6) »Kosmogonieën Wie sie Gen. I bietet sind überhaupt nicht Erfindungen eines Einzelnen, sondern ruhen stets auf Tradition.“ Ik geef hier op het voetspoor van Jensen (S. 304 ff.) <sup>1)</sup> zonder hem in alles trouw te volgen, een kort overzicht van de punten van overeenkomst tusschen de kosmogonie van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup> en de kosmogonie van *Enuma eliš*.

In den beginne bestonden slechts Apzu en Tiamat = het voor-kosmische water, te vergelijken met Gen. 1 : 1—6. Vooral de woorden:

וְהָאֵרֶץ תְּהוֹ וּבְהוּ  
אֶרֶץ תְּהוֹ וּבְהוּ

en de geest Gods die »over de wateren zweefde” leveren voor het begrip en den naam van chaos in beide kosmogonieën treffende punten van overeenkomst. Ook wordt menigmaal <sup>2)</sup> gewezen op de overeenkomst tusschen het scheppen in Genesis 1, aangeduid door het werkwoord בָּרָא = doorhakken en het doorhakken van Tiamat door Maruduk.

Evenwel dit punt van overeenkomst moet worden opgegeven. Want, zooals mij op welwillende wijze van de meest bevoegde zijde werd meegedeeld, is de beteekenis van genoemd Hebreeuwsch werkwoord, afgezien van de oorspronkelijke beteekenis, in het O. T. gewoonlijk en van ouds »maken” »vervaardigen”, eerst later »scheppen”.

Ook in geheel andere talen dan de semietische is de oorspronkelijke beteekenis der woorden die »maken, bouwen, timmeren” beduiden, altijd »snijden” of »hakken”.

Van eene der helften van Tiamat's lichaam maakt Maruduk een hemelgewelf, schoof daarvoor een grendel en plaatste daarvoor een wachter met bevel, het water boven het hemelgewelf daar niet uit te laten stroomen (*Enuma eliš* vierde tafel regel 138 ff, Jensen S. 289 en 305), te vergelijken met Gen. 1 : 6—9. »Er zij een uitspansel midden in het water, opdat het water van water scheide” enz.

Maruduk maakt een gebouw, aan den hemel gelijk n.l.

1) Zie ook Gunkel S. 115 ff.

2) Zoo bijv. Gunkel S. 115.

Išara (= de aarde), (*Enuma eliš*, vierde tafel regel 143, Jensen S. 289 en S. 305), te vergelijken met Gen. 1 : 9—11 »God sprak, dat al het water hetwelk onder den hemel is in ééne plaats samenvloeien” enz. Op het verschil in de beschouwing over de schepping der aarde komen wij beneden terug.

Het vervolg van *Enuma eliš* (tafel vijf) bericht ons de schepping der hemellichamen, terwijl ook heel spoedig (niet dadelijk) op de schepping der aarde volgens onze kosmogonie van Genesis de schepping van zon, maan en sterren volgt, Gen. 1 : 14—18. Het fragment van eene volgende scheppings-tafel <sup>1)</sup> ten slotte maakt evenals Gen. 1 : 24—26 gewag van de schepping van vee des velds, gedierte des velds en kruipend gedierte des velds. <sup>2)</sup>

Met verwijzing naar wat in het vorige hoofdstuk gezegd is over de Babylonisch-Assyrische kosmogonie, laat ik thans volgen het eenige punt van eigenlijk verschil in Genesis' kosmogonie en *Enuma eliš*. Ik volg in dezen Jensen (S. 305) tot op zekere hoogte.

In *Enuma eliš* wordt de aarde gebouwd in den vorm van een gewelf over de wereldzee. In Genesis 1 : 9 daarentegen wordt over den vorm der aarde gezwegen en komt de aarde als het ware van zelf voort, er is in Genesis geen sprake van, dat de aarde wordt gebouwd; evenmin wordt in Genesis vermeld, dat de aarde gewelfd is over of rust op de wereldzee. Ik kan niet nalaten op te merken, dat in het verband der kosmogonie de beschrijving van *Enuma eliš* beter past dan die van Genesis 1 : 9 en 10. Men herinnere zich, dat aan de dageraads- of seizoenmythe, die aan onze scheppingsmythe ten grondslag ligt, door den auteur van *Enuma eliš* geheel kosmogonisch is voortgewerkt. In een dageraadsmythe komt na het vaneenscheuren van den sterrenhemel = Tiamat

1) Zie, ook voor de litteratuur van dit fragment, Jensen S. 292. Eene vertaling van Zimmern bij Gunkel S. 415.

2) Deze schepping van *Enuma eliš* moet m. i. vergeleken worden bij Gen. 1 : 24 en 25 = begin van den zesden scheppingsdag en niet zooals Jensen doet S. 306 met Gen. 1 : 20, den vijfden scheppingsdag. Zie ook Gunkel S. 416.

de aarde »vanzelf» te voorschijn; eveneens in een seizoenmythe als het overstroomende water weer binnen de oevers terugkeert. Zeker, dan vloeit het water weer in ééne plaats samen en komt het droge weer te voorschijn. Maar hier is Tiamat niet meer de nachtelijke hemel of het water, waardoor het land overstroomd is, maar de vóór-kosmische Tiamat = de chaos, een woestenij, ordeloos, met wateren overdekt, overigens ledig. Hierin moet de kosmos worden gebouwd, gelijk het uitspansel, met de hemellichamen, zoo ook de aarde. Daarom zien wij dan ook in goed verband met den kosmogonischen opzet in *Enuma eliš* de aarde gebouwd worden; hoe dat geschiedde, of in welken vorm de aarde gebouwd werd, kan ons hier onverschillig laten.

De voorstelling in Genesis verbreekt het verband. Juist omdat Genesis dezelfde opvatting van den chaos (Tiamat) vooropstelt (zie boven) en daarna evenals de Babylonisch-Assyrische kosmogonie meedeelt het »maken» van het hemelgewelf (wat in eene dageraads- of seizoenmythe geheel misplaatst zou zijn) moest hare kosmogonie als goed vervolg daarop, ook melding maken van het »maken», »vormen», »scheppen» der aarde. Nu mag gevraagd worden, waar komt in Genesis 1 : 9 en 10 de aarde vandaan. Het is niet onmogelijk dat de auteur van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup> met opzet zijn bron heeft omgewerkt door voor een oogenblik zijn bron te verlaten en eene beschouwing in te lasschen ontleend aan een seizoenmythe.

Maar dit verschil daargelaten, de vergelijking van beide kosmogonieën leert ons met onmiskenbare duidelijkheid hare verwantschap.

Te recht zegt Jensen (S. 306) »Die Bibel hat die babylonischen Schöpfungslegenden aufgenommen indem sie das spezifisch Babylonische unterdrückte und das Mythologische und Polythëistische in Monotheistisches umsetzte.» Ook Lenormant en Gunkel laten zich in denzelfden geest uit, terwijl zij grooten nadruk leggen op de hooge religieuze waarde van Genesis' kosmogonie, en Gunkel buitendien scherp en treffend doet uitkomen de overeenkomst in de behandelde kosmogonie.

nische stof, maar het verschil in de bewerking. <sup>1)</sup> Inderdaad, het is opmerkelijk, hoe bij alle overeenkomst tusschen beide kosmogonieën de bewerking van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup> er op is ingericht, om de mythologie, het polythëisme en het anthropomorfisme dat den auteur van deze kosmogonie hinderde en dat *Enuma eliš* aankleeft, uit te zuiveren. Wij komen op die bewerking beneden terug. Niettemin zijn in deze onze Israëlietische kosmogonie trekken bewaard gebleven van anthropomorfisme, mythologie en polythëisme, die geheel in strijd zijn met des auteurs hoog religieus standpunt en beslist monothëisme. Gunkel somt deze trekken op S. 7 ff; ik herhaal ze in het kort, maar niet in dezelfde volgorde en ook niet zonder critiek.

Duisternis en water, met elkander den chaos uitmakende die in den aanvang der wereld bestond, deze gedachte is aan de mythologie ontleend; hiermee hangt samen de voorstelling, dat de tegenwoordige wereld door scheiding is ontstaan. De gedachte van chaos is volgens Gunkel in strijd met het Joodsche Godsbegrip van den vrij scheppenden Schepper. De duisternis wordt niet geschapen maar is eeuwig; het licht wordt aan de duisternis, die van den aanvang af bestond, toegevoegd. Daarom wordt dan ook de duisternis niet goed genoemd. Ook dit alles »Nachklang alter Mythologie" en wel

---

1) Ik kan niet nalaten eenige proeven te geven, ten bewijze hoe juist en hoe fijn beiden over deze zaak hebben geschreven.

Lenormant page 73. »Un abîme sépare en effet les deux conceptions de la cosmogonie babylonienne et de la cosmogonie biblique, malgré les plus frappantes ressemblances dans la forme extérieure."

Gunkel S. 118. »Dort der Gott, der in heissem Kampfe das Ungeheuer erschlägt und aus dessen Leibe die Welt bildet; hier der Gott, »der spricht es geschieht." Die Poesie des Mythos ist zwar bis auf geringe Reste verschwunden, wir bedauern es nicht. Denn dafür ist er erfüllt mit den Gedanken einer höheren Religion." S. 120 »... nüchterne Prosa an stelle antiker Poesie uber zugleich höhere Gottesanschauung an stelle antiker Naivetät." S. 118 zegt Gunkel ongeveer, al verschillen onze natuurkundige beschouwingen ook van die van Genesis 1 en al komt het Joodsch supranaturalistisch Godsbegrip van Genesis 1 aan ons gevoel van vroomheid niet als het hoogste voor »trotzdem bleibt es bestehn, in Genesis 1 vermögen wir den Gott, an den wir glauben, wieder zu finden."

van eene mythologie, die van lichtgoden spreekt. Deze beschouwing, is zeker niet genomen uit het Joodsche Godsbegrip, dat meer in overeenstemming is met Jesaja 45 : 7.

De kruiden en boomen der aarde zijn niet door God gemaakt maar de aarde heeft ze vanzelf laten ontspruiten. Hier schemert eene mythologische beschouwing der aarde door.

In de lichten des hemels, geschapen om te heerschen over den dag en den nacht, hoort Gunkel een flauwen nagalm van »Astralreligion." De oude gedachte, dat de sterren de jaargetijden regelen, is vervangen door deze andere gedachte, n.l. dat zij de jaargetijden slechts aantoonen. Dat aantoonen der jaargetijden leest Gunkel in אֱתָנָה van Genesis 1 : 14.

Laten »wij" menschen maken Gen. 1 : 26. Ik wil gaarne met Gunkel aannemen, dat in dat »wij" een laatste, flauwe herinnering bewaard is gebleven aan de overige אֱלֹהִים met wie de Scheppende God de schepping volbrengt. De auteur zou dezen polythëistischen trek zeker niet in zijne kosmogonie hebben ingevoegd zoo zijn bron hem daartoe niet had genoodzaakt. Dat in de oorspronkelijke kosmogonie bij de schepping der menschen meerdere goden waren betrokken, is weer eene vingerwijzing naar Babylonie.

In het beeld Gods, waarnaar de mensch is geschapen (Genesis 1 : 26) ziet Gunkel, ook in verband met Genesis 5 : 1—3 en 9 : 6, »das Natürliche und Anschauliche," de gestalte der Godheid, waarop het menschelijk lichaam gelijkt. Wij hebben hier dus te doen met een voor den auteur verouderden trek van anthropomorfisme.

De formule, die zoo dikwijls wederkeert, God zag dat het goed was, laat, zegt Gunkel, eene mogelijkheid doorschemeren, waar de auteur ver boven is verheven, n.l. de mogelijkheid, dat God ook iets kon scheppen, dat niet goed was.

De laatste opmerking van Gunkel deze zaak betreffende, waarmee ik kan instemmen, is deze. Genesis 1 : 29 wijst aan de menschen enkel plantaardig voedsel aan. Dit bericht vinden wij terug Jesaja 11 : 6—8, een beschrijving te phantastisch dan dat wij haar aan Jesaja mogen toeschrijven.

Ongetwijfeld behoort deze schildering tot het kader van de mythe der gouden eeuw, aan Jesaja en aan zijne lezers zeker wel bekend. Wat wij bij Jesaja lezen is nog eene poëtische schildering, maar in Genesis is al het poëtische van de mythe verbleekt en geworden tot een eenvoudig Godsbevel. <sup>1)</sup>

Ik laat thans volgen een tweetal critische bedenkingen tegen Gunkels beschouwing over een mythologisch bestanddeel en over de bewerking van onze Israëlietische kosmogonie. Ik hoop, dat het blijken moge, hoe deze mijne bedenkingen in goed verband staan met het voorafgaande en tevens een overgang vormen tot wat volgen zal, eene nadere kennismaking met de bewerking van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup>.

Met Wellhausen vertaalt Gunkel (S. 7) Genesis 1 : 1.

רוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם

de geest Gods broedend over de wateren.

Den geest Gods van Genesis 1 : 1 karakteriseert Gunkel verder als »das göttliche Gestaltungsprincip der Welt'' eene mythologische voorstelling, parallel met het Phenicische πνεῦμα en den Griekschen ἔρως en als zoodanig in het O. T. een ἀπαξ λεγόμενον.

En in רָחַף (door Gunkel vertaald als broeden) schemert volgens Gunkel (S. 8) nog door de oude mythologische voorstelling van een wereldei, dat wordt uitgebroed.

Met de woorden van Wellhausen erkent ook Gunkel, dat hier twee verschillende kosmogonische beschouwingen door elkander loopen 1° De chaos brengt vanzelf, na bebroed te zijn door den geest, den kosmos voort. 2° De kosmos voortgebracht door het bevelend scheppingswoord van den transcendenten God.

Het wereldei zullen wij inderdaad bij de Pheniciërs terugvinden, en dat verschillende kosmogonische beschouwingen door elkander verwerkt zijn, behoeft ons zeker niet te bevreemden. Maar toch is het niet volstrekt noodzakelijk deze

1) Ik aanvaard deze meedeeling van Gunkel gaarne als eene nadere verklaring van Gen. 1 : 29 Nochtans blijft er veel te vragen over, vooral wanneer wij vers 29 vergelijken met vers 30.

hypothese aan te nemen. Zoo maar eenigszins mogelijk gaan wij niet voor het zoeken van verklaringen afdwalen naar Phenicie doch blijven daarvoor liever in Babylonie.

Ik zou in de רִיחַ van Genesis 1 : 1 willen zien hetzelfde, wat door het Grieksche woord πνεῦμα wordt weergegeven, een scheppingsbeginsel, dat, schoon onder verschillende benamingen, in alle semietische kosmogonieën, waarover dit proefschrift handelt, naast den chaos voorkomt als het leven wekkende beginsel. Ongetwijfeld vindt deze combinatie van chaos en pneuma haar oorsprong in de oude natuurmythe. Men herinnere zich, hoe Maruduk de winden tot bondgenooten had in zijnen strijd tegen Tiamat. <sup>1)</sup> Die winden zijn in de meer filosofische kosmogonieën dikwijls geworden tot πνεῦμα, al wordt niet altijd dit zelfde woord πνεῦμα gebruikt, en geheel in overeenstemming met haar religieus karakter spreekt onze kosmogonie van Genesis van den »geest Gods."

Dat deze »geest Gods" als religieuze omzetting van eene mythologische traditie in het O. T. een ἀπαξ λεγόμενον is, behoeft ons zeker niet te verwonderen.

Ook is het zeker niet eene onafwijsbare noodzakelijkheid om den píēl vorm van רָחַק te vertalen als »broeden." De beteekenis van »broeden," die dit werkwoord misschien kan hebben is zeker eene afgeleide van de oorspronkelijke = imminere. De LXX en nog eenige andere Grieksche vertalingen gebruiken op deze plaats het werkwoord „ἐπιφέρειν," en de Vulgaat »ferri;" in het Nederlandsch weer te geven door »zweven over" (Staten Vertaling), »hangen over" enz.

Indien deze mijne opmerking niet geheel onjuist en voor dit gedeelte van Genesis 1 : 2 de Phenicische verklaring niet noodig is, dan brengt zij ons in goed verband met het vorige terug naar de Babylonisch-Assyrische kosmogonie en dan mag althans deze gevolgtrekking worden gemaakt: de oudere kosmogonie die aan de kosmogonie van Genesis 1 ten grond-

---

1) Men zie ook eene tweede recensie, die Zimmern bij Gunkel S. 419 geeft van de B.-Assyrische kosmogonie, regel 10 en 11 »die Gesamtheit der Länder war Meer, aber da (entstand) im Meere eine Bewegung."

slag ligt en wier materiaal Genesis' auteur gebruikte, leerde niets van een geest, die den kosmos uitbroedt.

Mijne tweede opmerking betreft wat Gunkel S. 13 ff. zegt over het sabbathsgebod, dat Genesis 2 : 3 met de kosmogonie in verband wordt gebracht.

Eerst zegt hij (en m. i. te recht), dat de dispositie der scheppingswerken naar zes dagen en het daarmee verbonden sabbathsgebod zeer jong is. En daarop laat hij spoedig volgen de opmerking, de meening dat God den sabbathsdag bij den aanvang der wereld zelf gevierd heeft voert ons zeker terug naar een zeer ouden tijd. Ik yrees, dat deze twee beweringen met elkander in strijd zijn.

Den ouderdom van het sabbathsgebod laat ik geheel in het midden; ik twijfel alleen hieraan, dat reeds in zeer ouden tijd — zooals Gunkel wil — sabbathsgebod en kosmogonie met elkander in verband zijn gebracht.

De verdeeling der scheppingsstof over een zeker aantal dagen (nog daargelaten, hoe groot dat aantal was) dateert zeker van lateren tijd; bij de kosmogonieën der Babyloniërs-Assyriërs, toch zeker de bronnen der Israëlitische kosmogonie, vonden' wij daarvan niet eenig spoor; de schepping in volgorde van dagen is dus wellicht iets nieuws, waarmee de Israëlitische traditie zichzelf heeft verrijkt.

In ieder geval, zooals ons blijken zal, de gegeven kosmogonische stof leende zich niet voor zoo'n verdeeling over dagen. Bij een litterair stuk als Gen. 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup>, waar de kosmogonische stof zoo goed gesloten wordt binnen een zeer nauw sluitend kader, wekt het bevreemding, dat in den 3<sup>den</sup> en 6<sup>den</sup> dag twee keer, tegen één keer in de andere dagen het »God zag, dat het goed was» voorkomt. Reden voor velen om te vermoeden, dat in dien 3<sup>den</sup> en 6<sup>den</sup> dag de werken van vier scheppingsdagen zijn samengevat, zoodat dan onze kosmogonie in Genesis eene omwerking is van een ouder scheppingsverhaal in acht dagen.<sup>1)</sup> Ik acht dit vermoeden

1) Deze gissing reeds vermeld in het »kurzgefasstes exegetisches Handbuch Zum Alten Testament" Eilfte Lieferung. Die Genesis von August Knobel, Leipzig 1852.

zeer waarschijnlijk, maar wat zou vrij zeker uit deze schepping in acht dagen volgen? Dat God acht dagen had gewerkt zonder te rusten. Immers, de goddelijke sabbathsrust zou nog al misplaatst zijn in dat scheppingsverhaal van acht dagen. Gesteld, ook in dat scheppingsverhaal rustte God op den 7<sup>den</sup> dag, dus te midden van eene onvoltooide schepping terwijl nog twee werkdagen hem wachtten; wat voor reden had men dan toch wel om schepping en sabbathsheiliging met elkander in verband te brengen, was het dan niet toevallig, willekeurig, dat op den 7<sup>den</sup> dag werd gerust? Ik kan mij niet voorstellen, dat een niet zesdaagsch scheppingsverhaal bestaan heeft tegelijk met de voorstelling, dat God zelf bij den aanvang der wereld den sabbath heeft geheiligd en daarom ben ik niet afkeerig van de hypothese, dat de combinatie gemaakt is door den auteur van de kosmogonie, zooals zij thans voor ons ligt, een priesterlijk man, wien de sabbathsviering zeer ter harte ging, en die terwille van de sabbathsheiliging, en met weinig moeite, het verhaal der wereldschepping in acht dagen, dat voor hem lag, heeft omgeschapen in het verhaal van eene zesdaagsche schepping. Het anthropomorfisme moet dus niet aan de bron van den schrijver maar aan hem zelf worden toegekend.

De opmerkingen over het sabbathsgebod hebben ons gebracht van den inhoud naar de bewerking.

Resumeerende wat over den inhoud is gezegd komen wij tot deze slotsom: De vergelijking dezer kosmogonie met de Babylonisch-Assyrische, benevens meer dan één mythologische, polythëistische of anthropomorfistische trek in strijd met des auteurs monothëistisch, religieus standpunt, maar waarvan hij nochtans zijn werk niet geheel heeft kunnen zuiveren, doet ons zien, dat Genesis 1 : 1—2 : 4a bewerkt is naar eene andere, en wel Babylonische traditie. Deze uitheemsche traditie evenwel is naar Israël overgebracht, niet geheel onveranderd gebleven en is door den Israëlietischen auteur, wiens werk voor ons ligt, ook niet altijd onveranderd gevolgd.

---

## § 2. De kosmogonie van Genesis 1 : 1—2 : 4a.

## b. VERVOLG. HARE BEWERKING.

Deze bewerking heeft alle aanspraak op onze belangstelling omdat zij in staat was eene uitheemsche, mythologische kosmogonie om te scheppen tot eene nieuwe kosmogonie, die een zuiver Israëlietisch, monothëistisch karakter draagt.

Boven reeds hebben wij er op gewezen, dat deze bewerking niet geschied is door één enkel persoon (de schepping in 8 dagen omgewerkt tot eene schepping in 6 dagen) en wij zullen dit feit in deze paragraaf bevestigd zien zonder dat wij natuurlijk kunnen bepalen, hoe vele malen of door hoeveel personen het stuk is omgewerkt. De stof is aanmerkelijk besnoeid. Alles wat door anthropomorfisme of mythologie aanstoot kon geven is zooveel mogelijk vermeden. Daarom dan ook wordt over den strijd met Tiamat geheel gezwezen; gezwezen ook over de wijze waarop God de schepping in het algemeen en in bijzonderheden tot stand bracht; geen sprake ook meer, zooals in *Enuma eliš* van een grendel en wachter, die beletten moeten, dat het water boven het uitspansel zou kunnen ontsnappen, enz. Alle scheppingen worden meege-deeld met gelijkkluidende formules, die nagenoeg telkens wederkeeren, t. w.: »God sprak . . . . . en het geschiedde alzoo,» »God maakte (schiep) . . . . . en hij zag, dat het goed was.» »Zoo was het avond en morgen geweest, de zooveelste dag.»<sup>1)</sup>

Het kan niet ontkend worden, dat deze korte manier van behandelen der kosmogonische stof en het samenpersen der stof binnen het kader dezer formules aan de duidelijkheid van het verhaal der wereldschepping niet ten goede is gekomen. Zoo wordt reeds dadelijk in de eerste drie verzen de chaotische toestand van het heelal niet geschilderd, maar als bekend verondersteld, zoodat deze verzen alleen begrijpelijk zijn voor

---

1) De zeker juiste opmerking is gemaakt, dat de formule, »en het geschiedde aldus» die in den Hebreeuwschen tekst aan het einde van vers 7 staat met de Grieksche vertaling verplaatst moet worden naar vers 6, achter de woorden »opdat het water van water scheide».

hem, die vertrouwd is met de Babylonisch-Assyrische kosmogonische stof daarin verwerkt. Immers, zonder dat eenig commentaar op den chaos (tohu wabohu) wordt gegeven, veronderstellen deze eerste verzen als bekend, dat duisternis en water (σκότος και ὕδωρ) twee noodzakelijke attributen van dien chaos zijn.<sup>1)</sup>

Boven hebben wij reeds terloops opgemerkt, dat de verdeling der scheppingswerken over een zeker aantal dagen dateert uit lateren tijd, ik voeg er thans aan toe, deze verdeling is aan de kosmogonie opgedrongen in strijd met den aard der kosmogonische stof, die zij verwerkte.

In goede overeenstemming met haar Babylonisch-Assyrische bron begint onze kosmogonie van Genesis met de schepping van het licht. Ons vorig hoofdstuk heeft ons (naar ik hoop, voldoende) vertrouwd gemaakt met de mythe, die aan Genesis 1 ten grondslag ligt. In de kosmogonische mythe is de God-Lichtaanbrenger uit de oorspronkelijke dageraadsmythe geworden de Lichtaanbrenger in den wereldmorgen = de Schepper der wereld. Zijn overwinning op de duisternis is in de natuurmythe het doorbreken van het licht, in de

---

1) In verband hiermede veroorloof ik mij een opmerking, de vertaling betreffende. De vertaling van vers 1 en 2 luidt in de St. Vert.: »In den beginne schiep God den hemel en de aarde. De aarde nu was woest en ledig enz.» Deze vertaling vermeerderde nog de onduidelijkheid van den grondtekst. Immers men kreeg die verzen lezende den indruk, dat hemel en aarde reeds in vers 1 waren geschapen al waren zij dan nog niet in den tegenwoordigen toestand gebracht, terwijl toch uit het vervolg bleek, dat én hemel én aarde (vers 6 en 9) nog geschapen moesten worden.

Men heeft op grond van de beteekenis van het woord **בְּרֵאשִׁית** van deze vertaling afgezien en vertaalt thans algemeen: »Toen God een begin maakte met de schepping van hemel en aarde en de aarde nog was tohu wa bohu enz.» De taalkundige quaestie daargelaten, merken wij op, dat deze vertaling voor een gedeelte aan ons bezwaar tegemoet komt; daar evenwel blijkens het verband in deze verzen de aarde nog niet wordt verondersteld te bestaan omdat hare schepping eerst den derden dag wordt vermeld, en aan eene nog niet bestaande aarde geene eigenschappen kunnen worden toegeschreven, zou ik willen voorstellen, in vers 2 de woorden tohu en bohu niet te vertalen door twee adjectiva maar deze vertaling te verkiezen, »terwijl de aarde nog was (tohu wa bohu =) in chaotischen toestand.»

kosmogonische mythe reeds de schepping. Het behoeft ons dus niet te bevreemden, dat in *Enuma eliš* (nog staande op polythëistisch standpunt) waar de natuurmythe nog zoo nauw is verbonden met de kosmogonische mythe en Maruduk — de wereldschepper nog zoo duidelijk het karakter draagt van den God-Lichtaanbrenger, het licht niet als afzonderlijke schepping wordt vermeld, en ook wekt het geen bevreemding, dat in Genesis' monothëistische omwerking van deze mythe, waarin dus geen plaats was voor een afzonderlijken God-Lichtaanbrenger, het licht wordt voorgesteld als Gods eerste schepping.<sup>1)</sup>

Maar juist omdat de schepping met het licht moest beginnen en het kosmogonisch verband eerst na die schepping melding maakte van der hemellichamen schepping, moest de bewerking van het scheppingsverhaal naar het plan der scheppingsdagen veel van haar logischen gedachtengang verliezen.

Evenwel, het behoeft voor ons thans geen raadsel meer te zijn, waarom de kosmogonie van Genesis 1 : 1—2 : 4a zóó met zichzelf in strijd schijnt te wezen, dat zij de vraag opwekt, waar kwam den 1<sup>sten</sup>, 2<sup>den</sup> en 3<sup>den</sup> scheppingsdag het zonlicht vandaan en hoe wisselden in dien tijd de dag en de nacht.

De boven reeds uitgesproken waarschijnlijkheid, dat die bewerking naar scheppingsdagen in Israël is geschied, wordt wellicht bevestigd door de opmerking, dat de formule »zoo was het avond en morgen geweest" den dag doet beginnen met den avond, wat geheel in overeenstemming is met de Joodsche zede.

Nog aan eene andere onduidelijkheid, of beter nog, dubbelzinnigheid gaat de bewerking mank. Zij laat de verschillende scheppingen en dikwijls dezelfde scheppingen tot stand komen op twee verschillende wijzen, door het machtwoord van God en door het werken van God. Het machtwoord Gods blijkt voldoende te zijn voor de schepping van den 1<sup>sten</sup> dag (God sprak er zij licht en er werd licht) en van den 3<sup>den</sup> dag

---

1) Ik vond tot mijne voldoening deze opmerking (in een geheel ander verband) terug bij Jensen S. 309.

(God sprak, dat het water samenvloeie, en het geschiedde alzoo; God sprak, de aarde brenge planten voort, en het geschiedde aldus); daarentegen worden bij de scheppingen der overige dagen (met uitzondering van de schepping van den mensch) de formules »God sprak — en het geschiedde aldus,” ook nog gevolgd door de formule »God maakte (schiep).” De formule van het machtwoord Gods (God sprak), gevolgd door de formule, »en het geschiedde aldus,” heeft toch alleen recht van bestaan indien het woord Gods voldoende is om de schepping in het aanzien te roepen (zooals op den 1<sup>sten</sup> en 3<sup>den</sup> dag) maar is voorbarig te noemen wanneer de meedeeling van Gods scheppingsbedrijf nog moet volgen (God maakte). De eerste twee formules behooren bij elkander als genomen uit éézelfden gedachtenkring, die eene schepping door het machtwoord veronderstelt (Hij spreekt en het is er Psalm 33 : 9), de derde formule daarentegen veronderstelt eene schepping, waarbij de God-Schepper als een bouwmeester of vormer optreedt. Met elkander zijn de formules in een slecht verband gebracht.

Ik veronderstel, dat de bewerking en de omwerking aan deze verkeerde combinatie schuld hebben. Het ligt toch voor de hand aan te nemen, dat deze drie onsamenvangende formules naast elkander zijn geplaatst door twee verschillende bewerkingen en dan is de oudste van deze twee bewerkingen die, welke het meest aansloot bij het antropomorfisme der bron en de scheppingen inleidde met »God maakte.”

Men zal opmerken, dat na die twee omwerkingen den 1<sup>sten</sup> en 3<sup>den</sup> scheppingsdag de schepping wordt voorgesteld als te geschieden alleen en uitsluitend door Gods machtwoord. Waarom ontmoeten in het verhaal van deze twee dagen die drie formules elkander niet? Het antwoord op die vraag kan ons misschien een bewijs te meer geven voor de bovenstaande veronderstelling van twee bewerkingen.

Zonder ook maar met de minste zekerheid te kunnen vermoeden in welken vorm de Babylonisch-Assyrische stof voor den allereersten keer in Israël is bewerkt, zou ik toch kunnen aannemen, dat volgens de kosmogonie in dien primitieven

vorm evenmin als volgens de kosmogonie in den vorm, dien wij kennen, God het licht maakte of schiep. Het licht behoefde niet door God gemaakt te worden. God, de Schepper der wereld, is in overeenstemming met de oorspronkelijke mythe, zelf het licht; het licht is door Hem en in Hem.

Of deze gedachte reeds dadelijk in de eerste Israëlietische bewerking is uitgedrukt zooals in onze kosmogonie van Genesis 1, waar op Gods bevel dadelijk het licht ontstaat (Hij komt, spreekt en overwint) kan de vraag zijn. Wij herinneren ons, dat de eerste verzen van Genesis bleken vele omwerkingen ondergaan te hebben. Oorspronkelijk kon er bijv. gestaan hebben, God deed het licht doorbreken, enz.

Laten wij ons niet aan onzekere gissingen wagen. Zeker is het, dat de aard der oorspronkelijke kosmogonische stof zich er gemakkelijk toe leende, om de schepping des lights voor te stellen als eene schepping tot stand gebracht enkel en alleen door het machtwoord Gods.

Is ook deze gissing gewaagd, dat de gedachte van zoodanig eene schepping over is gedragen van dezen 1<sup>sten</sup> dag naar de andere dagen en de formule »God sprak, — en het geschiedde aldus” heeft doen ontstaan?

In ieder geval zou het verkregen resultaat als antwoord kunnen dienen op de vraag, waarom juist in de beschrijving van dien 1<sup>sten</sup> dag de drie onderling tegenstrijdige formules niet samentreffen.

En waarom ook niet in het scheppingsverhaal van den 3<sup>den</sup> dag?

Het mag aan onze aandacht niet ontgaan, dat volgens de vorige paragraaf de kosmogonie van dien 3<sup>den</sup> dag afwijkt van haar bron. In een omgewerkt stuk als Genesis 1 zijn wij reeds dadelijk geneigd die afwijking toe te schrijven aan een bewerker; en ik zou heel goed kunnen aannemen, dat een omwerker zich deze afwijking van zijn bron heeft veroorloofd om, al weer meer, het anthropomorfisme uit te zuiveren (de aarde door God als een groot huis gebouwd) niet alleen, maar ook omdat dit gewijzigd verhaal der schepping van aarde en zee, waarschijnlijk ontleend aan een seizoen-

mythe (zie boven), hoewel het verband verbrekend zich zoo goed liet plaatsens tusschen de formules »God sprak — en het geschiedde aldus.»

De tweede schepping, die bij het verhaal van den 3<sup>den</sup> scheppingsdag is gevoegd, is de schepping der planten en gewassen, die uit de aarde ontspruiten. Leende ook niet de voorstelling van de aarde, die »van zelf vrucht voortbrengt» zich heel goed voor de gedachte eener schepping ontstaan alleen door Gods machtwoord?

Met Gunkel is zeer goed aan te nemen, dat deze voorstelling aan eene mythe is ontleend, maar dan is in de omwerking van die mythe nooit plaats geweest voor eene beschrijving alsof God de planten enz. *maakte*. Ze zijn niet gemaakt, evenmin als het licht. Dus, wordt haar ontstaan toch als eene schepping voorgesteld, dan kan die schepping zelfs niet anders dan eene schepping door het machtwoord geweest zijn.

Waarom kunnen de formules van het machtwoord dan ook niet in deze planten schepping voor het eerst zijn ingevoegd? Mogelijk is het, maar toch geloof ik het niet. Men ga maar eens na, waar zouden die formules zoo al niet ontstaan, dan toch het eerst zijn ingevoegd, daar, waar zij hoewel niet misplaatst, nochtans niet geheel onmisbaar zijn of daar, waar zij, of haar inhoud in anderen vorm, niet gemist kunnen worden? Zeker toch wel aan de laatste plaats.

Welnu, bij de schepping der planten zijn zij niet volstrekt noodzakelijk, en in het oude mythologische verhaal der aarde, die vanzelf vrucht voortbrengt, heeft zeker niets gestaan, wat op die formules geleeke.<sup>1)</sup> Maar bij de schepping van het licht konden zij (of andere woorden, die hetzelfde uitdrukken) niet worden gemist. Want, al behoeft in dit kosmogonisch verband het licht dan ook niet gemaakt te worden, het moet toch doorbreken door de duisternis, en het bericht, waarin deze gedachte wordt uitgedrukt (er werd licht) moest,

---

1) In goede overeenstemming hiermede is, dat in het verhaal van Berossos, de aarde vruchtbaar is en vruchten voortbrengt buiten eenige inwerking van God Ἰδόντα δὲ τὸν Βῆλον χάριν . . . . . καρποφόρον.

krachtens het mythologisch verband, gepaard gaan met of voorafgegaan worden door de uitdrukking van deze gedachte, dat het licht sterker was dan de duisternis (Maruduk overwint Tiamat, God sprak, er zij licht).

Derhalve, de twee formules zijn eerst gebruikt bij het verhaal der schepping van het licht, daarna bij dat der planten enz. en waarschijnlijk eerst daarna bij de overige scheppingsverhalen. Want het heeft er allen schijn van, dat althans Genesis 1 : 20<sup>a</sup> (God sprak, het water wemelde) en vooral Genesis 1 : 24<sup>a</sup> (God sprak, de aarde brenge levende wezens voort) bewerkt zij naar het voorbeeld van, dus na Genesis 1 : 11<sup>b</sup> (God sprak, de aarde brenge planten voort).

Nog ééne poging wil ik doen, om den gang der bewerking na te gaan.

De kosmogonische stof is verdeeld over dagen, zóó dat iedere dag zijn schepping of scheppingen kreeg. Het ontstaan der planten kan in het verband van Genesis 1 alleen tot eene schepping zijn gemaakt door de formules van Gods machtwoord (zie boven). Daaruit volgt, dat de bewerking, die deze formules invoerde plaats had vóór of tenminste tegelijk met de bewerking, die de stof over dagen verdeelde, en dus vóór de bewerking, die van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup> een scheppingsweek met sabbathsgebod maakte.

Voor zoover wij den ontwikkelingsgang der bewerkingen konden nagaan, mogen wij dus komen tot dit besluit:

Met de formule »God maakte (schiep)» werden oorspronkelijk alle scheppingen bericht behalve de schepping van het licht en der planten enz.

De formules »God sprak — en het geschiedde alzoo» zijn althans in deze kosmogonie ontstaan, om aan te duiden de overwinning van het licht op de duisternis; daarna zijn zij eerst gebruikt om het ontstaan der planten in te lijven in het scheppingskader en toen gevoegd bij de andere scheppingsberichten.

Hierop is gevolgd de verdeeling der stof over dagen en eindelijk de verdeeling der stof over zes dagen met het verhaal van Gods rusten op den 7<sup>den</sup> dag.

Indien deze conclusie niet geheel onjuist is, dan werd ons een blik gegund in de geschiedenis der bewerking. Deze bewerking vertoont stadia van ontwikkeling. Wij zien als het ware een strijd tusschen den religieusen, monothëistischen geest van Israël en de mythe met haar polythëisme en anthropomorfisme. Schier in ieder volgend stadium komt Israël nader tot de overwinning, en al is de overwinning dan ook niet volkomen behaald en al heeft de Babylonisch-Assyrische stof zich niet gevoegd in het Israëlietische kader, toch verhieven die bewerkingen de kosmogonie ver boven de oude mythologie en gaven zij haar niet alleen een nieuw kleed, maar ook »un sens tout nouveau», <sup>1)</sup> die beantwoordt aan onze hoogste religieuse opvattingen.

---

**§ 3. Beschouwingen over den tijd, waarin de Babylonisch-Assyrische stof in Israël binnen is gekomen in verband ook met Genesis 2 : 4b—2 : 25.**

Men kan uit het opschrift dezer paragraaf twee gevolgtrekkingen maken: 1° dat ik aarzel Genesis 2 : 4b—2 : 25 eene kosmogonie te noemen en 2° dat ik aan dit gedeelte van Genesis geene afzonderlijke paragraaf wijd.

Ik ben daartoe niet in staat; wat ik over de kosmogonische stof van Genesis 2 kan opmerken, is althans zeer weinig. Het moge evenwel uit het vervolg blijken, dat ik niet zonder reden mijne weinige beschouwingen over Genesis 2 in het verband van deze paragraaf heb geplaatst.

Het verhaal der scheppingen, ons in dit hoofdstuk van Genesis gegeven en dat door het paradijsverhaal heen is gewerkt, is zeker geene kosmogonie in den eigenlijken zin des woords. Het ontstaan van den kosmos wordt niet verhaald, slechts met een enkel woord bericht (Gen. 2 : 4b)

---

1) Lenormant.

en na dit bericht volgt den schepping van den mannelijken mensch, boomen, dieren, de vrouwelijke mensch.

Wij merken op, dat de schilderijen dezer scheppingen levendiger zijn, doch ook meer naar het anthropomorfisme overhellen dan die van Genesis 1, dat dan ook zeker veel jonger is. De volgorde dezer scheppingen moge hier eene andere dan in de vorige kosmogonie, en de verdeeling der stof over scheppingsdagen hier nog onbekend zijn, het is niet onmogelijk, dat de voorstelling van de schepping van den (mannelijken) mensch en van de dieren uit het stof der aarde zooals die hier wordt gegeven, ook ten grondslag ligt aan de verkorte berichten van Gen. 1 : 24, 25 en 26. Omdat evenwel Gen. 1 — hoewel religieus hooger staande dan Gen. 2 — toch door gebondenheid aan de traditie van haar bron de (polythëistische) voorstelling laat doorschemeren, dat althans bij het scheppen van den mensch meerdere goden betrokken waren, terwijl in het oudere Genisis 2 de schepping van alle levende wezens het werk is van één enkelen God, zou ik liever de voorstellingen over deze scheppingen in Gen. 1 en 2 voor verschillende houden. 1) Geene enkele der formules, voorkomende in Gen. 1 wordt hier gebezigd; maar zoo ook al de formule van Gods machtwoord ontbreekt toch brengt hier evenals in Gen. 1 de aarde »vanzelf” de boomen voort — op Gods bevel. Deze schepping wordt dus op beide plaatsen op dezelfde wijze voorgesteld.

Dit wat betreft de overeenkomst in de kosmogonische stof die er tusschen de beide hoofdstukken bestaat of kan bestaan.

Het verschil in volgorde der scheppingswerken zal zeker voor een gedeelte samenhangen met het verschil in bewerking. Wij komen op deze volgorde nog terug in ons laatste hoofdstuk als wij een overzicht nemen over alle behandelde kosmogonische stof, maar mogen nu toch reeds op grond van de vorige paragraaf vaststellen, dat de eigenaardige bewerking

---

1) Jensen wijst er op S. 294 ff., dat de voorstelling, de mensch gevormd uit stof, zuiver kanaänietiesch is. Volgens de Babylonische traditie wordt de mensch gevormd uit leem.

van Genesis 1 van invloed is geweest op de volgorde der scheppingswerken.

Het is mogelijk dat het verhaal van Genesis 2:4<sup>b</sup> v.v. zijne eigenlijke kosmogonie heeft verloren, door het verband dat dit hoofdstuk volgen deed op de kosmogonie van Genesis 1 — dit is eene gissing en niet meer. Maar op goeden grond mag worden aangenomen, dat de bewerking, die Genesis 2:4<sup>b</sup> v.v. samenweefde met het paradijsverhaal niet zonder invloed bleef op de berichten en op de volgorde der meegedeelde scheppingen.

Immers na het bericht der droge aarde en van den levenwekkenden אֱרֶץ zou men dadelijk verwachten het bericht van het ontkiemen der planten uit den thans vruchtbaar geworden grond; nochtans gaat de schepping van den mensch vooraf aan die van de gewassen. Zou het niet mogelijk kunnen zijn, dat de bewerker de volgorde wijzigde terwille van het paradijsverhaal, dat hij met het scheppingsverhaal zoo goed mogelijk wilde samensmelten? Immers nu kon hij de voorstelling geven, dat de hof in Eden met zijne twee boomen, »geplant” en uit den grond waren voortgekomen, na de geboorte, en ten behoeve van den mensch (post en propter). Een dergelijke reden kan ook verklaren, waarom (vers 9) boomen en alleen boomen uit den grond ontstaan, hoewel vers 5 עֵשֶׂב en שִׁירָה zou doen verwachten.

In het paradijsverhaal trekken toch de boomen alleen de attentie.

Ten slotte wijs ik nog op de schepping der dieren die, blijkens het verband, in vers 19 misplaatst is. Na vers 18 (het is niet goed, dat de mensch alleen is) verwacht men de schepping der vrouw, niet die der dieren. Die schepping der dieren (vers 19—21) is hier niet op haar plaats. Ik wijs hierop maar kan de reden van die verkeerde plaatsing niet voldoende verklaren evenmin als ik kan nagaan, waar de schepping der dieren oorspronkelijk geplaatst zal zijn geweest.

Wij brengen dus het verschil in de volgorde der scheppingen in verband met het verschil in de bewerkingen.

Dat aan het zoo kort mogelijke bericht van Genesis 1:28

»man en vrouw schiep hij hen» tot grondslag ligt de gedachte aan eene afzonderlijke schepping der vrouw, zooals die is uitgewerkt in Genesis 2 : 21 v.v., is mogelijk maar, zoo mijne boven uitgesproken opmerking over het verschil tusschen Gen. 1 en 2 in het bericht over de schepping des menschen niet geheel onjuist is, niet waarschijnlijk.

Maar zeker wijst Gunkel S. 15 op een groot verschil in de kosmogonische opvatting der beide capita. Afgezien van deze vragen, ging aan ons bericht van Genesis 2 : 4<sup>b</sup> eene mythologische kosmogonie vooraf, en zoo ja welke natuurmythe lag dan aan die kosmogonische mythe ten grondslag, 1) schemert reeds in het korte bericht van Genesis 2 : 4<sup>b</sup> en 5 eene beschouwing en waardeering van het water door, geheel verschillend van die der Babylonisch-Assyrische scheppingsberichten, die wij leerden kennen en waarmee de kosmogonie van Genesis 1 zoo nauw samenhangt. In de (dageraadsmythe die overging in) seizoenmythe, de grondslag van deze laatste kosmogonieën, is het water de vijand; eerst als het aardrijk van het overstroomde water is verlost, kan er sprake zijn van plantengroei. Daarentegen is in Genesis 2 : 4<sup>b</sup> en 5, het water niet de vijand, maar de vriend »zonder wien de akker niets kan voortbrengen, een weldaad Gods» (Gunkel o. a. O.).

De eerste beschouwing is verklaarbaar in een land als Babylonië, 2) de laatste in een land als Kanaän. De conclusie ligt voor de hand. Het oorspronkelijke scheppingsverhaal van Genesis 1 komt uit Babylonië, dat van Genesis 2 : 4<sup>b</sup> v.v. werd in Kanaän geboren of kwam althans uit een land waarvan de natuurlijke gesteldheid veel met die van Kanaän overeenkwam. Beide verhalen zijn verschillend bewerkt en ook, in verband met die bewerking vermeerderd met in- of uitheemsche (dat laten wij in het midden) kosmogonische stof.

Wanneer is nu de stof der Babylonisch-Assyrische scheppingstraditie in Israël binnengekomen?

1) Het zou eene mythe kunnen zijn gelijkende op de mythe van Tistrya, in de Inleiding meegedeeld.

2) Zie ook wat wij daarover boven aanhaalden van Maspero.

Men zal goed doen onderscheid te maken tusschen schriftelijke en mondelinge traditie.

In ons eerste hoofdstuk hebben wij kennis gemaakt met eenige schriftelijke documenten, die de verschillende mondelinge tradities der zelfde Babylonisch-Assyrische kosmogonie bewaard hebben. In dit hoofdstuk ontmoetten wij de kosmogonie der Israëlieten opgeteekend in Genesis 1. Beider verwantschap en gelijkenis was onmiskenbaar. Meer dan waarschijnlijk hebben Babylonisch-Assyrische schriftelijke tradities gewerkt op de schriftelijke traditie der Israëlieten. Met de mondelinge traditie komen wij er niet, daarvoor is beider verwantschap en gelijkenis te groot.

Ik mag zeker toch wel als vaststaand resultaat van het onderzoek naar het ontstaan van den hexateuch aannemen, dat ons Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup> een jong na-exilisch bestanddeel is van den hexateuch.<sup>1)</sup> Welnu, gesteld de traditie der kosmogonische mythe was door de Israëlieten bij hunne verhuizing uit Mesopotamie meegenomen of wel, deze traditie kwam tot hen in Kanaän toen zij dit land waren binnengekomen, dan is het ondenkbaar, dat deze traditie voortlevende en zich ontwikkelende in Kanaän, na jaren en eeuwen nog zooveel was blijven gelijken op de Babylonisch-Assyrische traditie, die zich gedurende al dien tijd toch ook had ontwikkeld.

Wij kunnen de vraag naar de mogelijkheid of de mondelinge Babylonisch-Assyrische traditie op eene schriftelijke kosmogonie van Israël misschien in lateren tijd gewerkt heeft, achterwege laten.

Wij kennen geene andere aan de Babylonisch-Assyrische verwante kosmogonie behalve Genesis 1 : 1 v.v. en deze is blijkbaar afhankelijk van de schriftelijke ons bekende traditie. Buitendien, vóór de ballingschap heeft een profetisch auteur, door Kuenen e. a. aangeduid als J<sup>2</sup>, welke schrijfwijze wij zullen volgen, een zondvloedverhaal in het Hebreeuwsch be-

---

1) Men zie Kuenen's Historisch Critisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds. Tweede uitgave. Eerste deel, bl. 297.

werkt naar eene schriftelijke Babylonisch-Assyrische traditie.<sup>1)</sup> Wij mogen aannemen met Budde, dat deze zelfde auteur eene Hebreeuwsche kosmogonie heeft bewerkt, eveneens naar eene schriftelijke bron. Verder mogen wij niet gaan. Kuenen<sup>2)</sup> en Kosters<sup>3)</sup> waarschuwen om niet onvoorwaardelijk met Budde aan te nemen, dat de kosmogonie van J<sup>2</sup>, die wij niet meer bezitten en die waarschijnlijk voor onze kosmogonie van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup> moest wijken, van die eerste kosmogonie in Genesis het model is.<sup>4)</sup>

Wij zullen dan ook niet zoo ver gaan.

Deelen wij alleen nog mede, dat volgens Kuenen<sup>5)</sup> de bewerking van het zondvloedverhaal door J<sup>2</sup> gesteld wordt in de tweede helft der 7<sup>de</sup> eeuw en dat Kosters<sup>5)</sup> den tijd toen Merodach Baladan zijn gezantschap zond naar Jerusalem (704 of 703) voor die bewerking stelde als terminus a quo. Ik zou mij in deze het liefst aansluiten bij het gevoelen van Prof. Kosters, omdat zijn resultaat getrokken is uit eene afzonderlijke studie over de zondvloedverhalen en hunne bronnen.

In ieder geval in de 8<sup>ste</sup> of 7<sup>de</sup> eeuw zal hoogstwaarschijnlijk

1) Zie: Dr. W. H. Kosters »De Bijbelsche Zontvloedsverhalen met de Babylonische vergeleken”. Theologisch Tijdschrift. Negentiende jaargang, bl. 321 v.v.

2) Theol. Tijdschr. 18de jaarg., bl. 167.

3) Theol. Tijdschr. 19de jaarg., bl. 345 in de noot.

4) Een afzonderlijk onderzoek, schoon in deze »Bijdragen” niet ingesteld, naar de vraag of ons de schriftelijke traditie bekend is, waarnaar Gen. 1 : 1 v.v. bewerkt werd, zou ons blijkens reeds verkregen resultaat leeren, dat Gen. 1 noch naar *Enuma eliš*’ noch naar Berossos’ traditie is samengesteld. Of Gen. 1 eene afzonderlijke traditie vertegenwoordigt mag de vraag zijn. Omdat in Genesis de schepping van het hemelgewelf wordt meegedeeld gelijk ook in *Enuma eliš*, was de natuurmythe in beider traditie reeds meer en zuiverder kosmogonisch ontwikkeld, dan in de traditie van Berossos, waar dat gewelf ontbreekt, en die wellicht ouder is, al zijn de excerpten van Berossos van veel lateren datum. Genesis sluit zich in ieder geval nauwer aan bij *Enuma eliš* dan bij Berossos.

5) Theol. Tijdschr. 18de jaarg., bl. 168.

6) Theol. Tijdschr. 19de jaarg., bl. 344.

ook eene kosmogonie in Israël bewerkt zijn naar eene schriftelijke Babylonisch-Assyrische traditie.

Laat mij terloops opmerken, dat vóór dien tijd ook reeds naar schriftelijke Babylonisch-Assyrische modellen Israëlietische omwerkingen en bewerkingen gemaakt zijn.

Immers, het paradijsverhaal, toch zeker uit Babyloonië afkomstig, van Genesis 2, is door den ouderen J<sup>1</sup> omgewerkt naar een Babylonisch-Assyrisch origineel. <sup>1)</sup>

De leeftijd van J<sup>1</sup> wordt door Kuenen <sup>2)</sup> geplaatst in de 9<sup>de</sup> of 8<sup>ste</sup> eeuw.

Resultaat. Wellicht in de 9<sup>de</sup>, zeker in de 8<sup>ste</sup> eeuw, zien wij schriftelijke tradities uit Babyloñie-Assyrie werken in Israël.

Derhalve, zoo de kosmogonie van J<sup>2</sup> niet was het origineel van Genesis 1, dan kan een ander origineel (want het meermalen omgewerkte Genesis 1 heeft een origineel gehad) lang vóór de ballingschap in Israël binnengekomen, tot na de ballingschap Israëlietische bewerkingen hebben ondergaan.

Intusschen, tegen de veronderstelling, dat profetische en priesterlijke auteurs zoo maar Babylonische tradities hebben overgenomen en bewerkt, heeft Gunkel (S. 135) groote bezwaren. De profeten namen in hunne geschriften geene vreemde mythologische stof op; uit den aard der zaak waren zij hier reeds afkeerig van, maar bovenal zou die vreemde uitheemsche stof voor hunne hoorders en lezers onbegrijpelijk zijn. Dus, besluit Gunkel, als de profeten bestanddeelen van vreemde mythologie in hunne werken inlasschen, dan was die uitheemsche stof reeds doorgedrongen in het bewustzijn des volks (S. 131).

Nu bewijst Gunkel verder, krachtig gesteund door de vondst van het archief van koning Amenophis III in Egypte, dat sedert overoude tijden, zeker sedert 1400, Babylonische tradities in Kanaän zijn binnengedrongen. Hij behoeft de oude verwantschap, die er bestaan heeft tusschen de mythologische

---

1) Theol. Tijdschr. 18de jaarg., bl. 135.

2) Ibidem, bl. 163.

beschouwingen van Israël en Babylonië, dus niet te verklaren door de legenden der mythische tijden als geschiedenis aan te nemen, volgens welke Abraham en de zijnen, eenmaal wonende in Ur-kasdim, bij hunne verhuizing vele tradities uit Babylonië meenamen naar Kanaän.<sup>1)</sup> (S. 150).

Waarom derhalve zouden dan ook niet althans bestanddeelen van onze kosmogonie, door mondelinge traditie in Kanaän bestaan hebben lang voordat de schriftelijke traditie haren invloed deed gelden? Dat wij bij de vóór-exilische profeten zoo weinig zinspelingen vinden, is voor Gunkel geen bezwaar (S. 160).

De »zee» (יָם) in Salomo's tempel 1 Kon. 7 : 24 is in ieder geval voor Gunkel een bewijs, dat ten tijde van Salomo de chaosmythe reeds bekend was.

Het ligt niet op mijn weg wat Gunkel over een en ander zegt hier in een kort uittreksel weer te geven; en ik zal mij wel wachten daarover een oordeel mij aan te matigen, de beoordeeling laat ik aan meer deskundigen over.

Maar ik zou toch in ieder geval vast willen houden, dat schriftelijke Babylonische tradities in Israël zijn verwerkt en bewerkt,

dat ook onze kosmogonie van Genesis 1 steunt op schriftelijke traditie, daargelaten de vraag of ook de mondelinge traditie daarop van invloed is geweest.

Alleen deze vraag wil ik stellen, zou inderdaad niet met Gunkel mogen worden aangenomen, dat eene overoude, mondelinge, zij het ook niet in alle scheppingsbijzonderheden uitgewerkte traditie van onze kosmogonie, als het ware wegbereidend, aan de schriftelijke traditie is voorafgegaan?

Mocht men deze vraag toestemmend kunnen beantwoorden, dan was tevens verklaard, hoe de vreemde kosmogonie van

---

1) Zooals Lenormant doet, »Commentaire» p. 73. Ook in »Origines de l'histoire» p. 407 en 408, geciteerd en bestreden door Kusters Theol. Tijdschr. 19de jaarg. bl. 325.

Genesis 1 zoo goed in Israël is doorgedrongen hoewel toch in Kanaän een inheemsch scheppingsverhaal bestond.<sup>1)</sup>

## HOOFDSTUK IV.

### Phenicische kosmogonieën.

#### § 1. De kosmogonie volgens Mochos,<sup>2)</sup> meegedeeld door Damascius.

Wij beginnen met den tekst weer te geven, waarmee Damascius ons Mochos' kosmogonie weergeeft, (Damascius editio Kopp caput 125).

Ὡς δὲ ἐξῶθεν Ἐυδήμου τὴν Φοινίκων εὕρισκομεν κατὰ Μῶχον μυθολογίαν, Αἰθὴρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ Ἀῆρ αἱ δύο αὗται ἄρχαι, ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός, ὁ νοητὸς θεός, αὐτὸ οἶμαι τὸ ἄκρον τοῦ νοητοῦ· ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναι φησι Χουσωρὸν, ἀνοιγέα πρῶτον, εἴτα ὦν. Τοῦτον μὲν οἶμαι τὸν νοητὸν νοῦν λέγοντες, τὸν δὲ ἀνοιγέα Χουσωρὸν, τὴν νοητὴν δύναμιν ἅτε πρώτην διακρίνασαν τὴν ἀδιάρκιστον φύσιν, εἰ μὴ ἄρα μετὰ τὰς δύο ἄρχας τὸ μὲν ἄκρον ἔστιν ἄνεμος ὁ εἷς, τὸ δὲ μέσον οἱ δύο ἄνεμοι Λίψ τε καὶ Νότος· ποιῶσι γάρ πως καὶ τούτους πρὸ τοῦ Οὐλωμοῦ. Ὁ δὲ Οὐλωμός αὐτός, ὁ νοητὸς εἷη νοῦς, ὁ δὲ ἀνοιγεὺς Χουσωρός, ἡ μετὰ τὸ νοητὸν πρώτη τάξις, τὸ δὲ ὦν ὁ οὐρανός· λέγεται γάρ, ἐξ αὐτοῦ ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸς καὶ γῆ, τῶν διχοτομημάτων ἐκάτερον.

1) Men zal deze vraag ook moeten stellen ten opzichte van den zondvloed, het paradijs enz. en dan o. a. moeten overwegen of uit het feit, dat in het werk van J<sup>1</sup> geen plaats was voor den zondvloed, ook volgt 1° dat hij van den zondvloed niets wist 2° dat het verhaal van den zondvloed aan zijne tijdgenooten geheel onbekend was.

2) Men zie over den mythischen ouderdom van Mochos, Heinrich Ewald »Abhandlung über die Phönikischen Ansichten von der Weltschöpfung und den geschichtlichen werth Sonchoniathons" Der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften am 15 Februar 1851 vorgelegt. S. 34. Lenormant. »Commentaire" p. 254.

De vraag is, hoe heeft de auteur van deze kosmogonie zich het scheppingsproces voorgesteld? Welk een rol laat hij de verschillende scheppings-elementen in dit proces spelen? Wij zullen dit antwoord kunnen geven als wij door etymologie en verband de beteekenis der verschillende woorden kunnen nagaan.

Ewald (S. 34 ff.) wil in ἀήρ zien »die dichte irdische Luft'' = eene andere benaming voor den chaos. Gaarne wil ik met deze verklaring meegaan, en dat des te liever omdat de begrippen van duistere lucht en chaos vrij wel gelijk staan in vele oude kosmogonieën, die nog geen gebruik maken van of behoefte gevoelen aan het begrip chaos.

Is ἀήρ de dikke lucht = chaos, αἰθήρ doet ons denken aan meer fijne lucht. Ewald ziet in αἰθήρ een variant op πνεῦμα. Ik geloof terecht.

In de variatie op Mochos' kosmogonie, die Damascius dadelijk laat volgen, worden vóór Οὐλωμός geplaatst ἄνεμος ὁ εἷς en Λίψ και Νότος.

Ik kan niet anders inzien, dan dat deze woorden bij de eerste beginselen zijn geplaatst bij wijze van verklaring zoodat, al vond Damascius misschien kosmogonieën volgens Mochos met deze drie winden, de winden nochtans niet behoorden in het oorspronkelijk verband. Er wordt althans niet meegedeeld, uit wie die winden zijn geboren. Is ἄνεμος ὁ εἷς geboren uit αἰθήρ en ἀήρ en daarna uit dit zelfde tweetal Λίψ en Νότος? Maar dan zou het bevreemdend zijn, dat uit hetzelfde paar drie geboorten hadden plaats gehad, daar toch ook Οὐλωμός uit hen voortkwam. Of werd deze geboren uit ἀήρ of αἰθήρ aan de eene en een der drie winden aan de andere zijde? In dat geval was Damascius zeker niet in gebreke gebleven ons in te lichten. Om aan deze onwaarschijnlijkheden te ontgaan, neem ik dus liever aan, de drie winden zijn buiten verband aan de kosmogonie toegevoegd bij wijze van verklaring, en dan zullen Λίψ en Νότος wel weer varianten zijn op ἄνεμος. En zoo deze woorden verklaringen zijn, dan zeker van αἰθήρ.

Ook is het mogelijk, dat men in later tijd de ἀήρ = dikke, duistere onderlucht en de αἰθήρ = de fijnere bovenlucht als één geheel is gaan beschouwen en in dat vereenigd ééne eerste beginsel, het beginsel »wind" heeft gemist, waarna men aan het toevoegen is gegaan; wat een bewijs te meer zou zijn, dat bij de eerste beginselen, de wind niet mocht ontbreken.

Volgt Οὐλωμός. Zooals met Ewald ook Renan opmerkt, is Οὐλωμός de Phenicische vorm van 𐤀𐤋𐤍. De Grieksche vorm van dat woord is αἰών; zoodat deze drie woorden drie verschillende vormen zijn voor de gedachte »eeuwige tijd".

Ewald verklaart onze kosmogonie aldus S. 34: het begin van het scheppingsproces, dat zich uit de ἀρχαί ontwikkelt, is de eeuwige tijd; gelijk in andere kosmogonieën als begin van het scheppingsproces wel het wereldei wordt aangenomen, dat voortkomt uit de oer-elementen. Ik zou liever deze verklaring niet volgen. Οὐλωμός is een filosofisch abstractum, en nu kan men heel goed zich in deze redeneering denken: het begin van de schepping valt samen met het begin van den tijd. In zoover kan de tijd gevoegelijk staan aan het begin van eene kosmogonie. Wij zullen dan ook straks bij Eudemus zien, dat er kosmogonieën zijn, waarin de tijd vooraan wordt geplaatst, maar dan als eene schepping op zichzelf, geheel zelfstandig, onafhankelijk van den chaos of van de eerste grondstoffen.

Hoe men ook denken moge over den chaos en over de eerste grondstoffen, die de eerste gestalte in het ei krijgen, daar ligt in de gedachte van chaos-grondstof-wereldei altijd iets stoffelijks, als het eerste beginsel der stoffelijke wereld. Daar bestaat weliswaar een voorbeeld van, (misschien wel meer dan een), dat volgens de bespiegeling der ouden, de onbegrensde tijd (zrvan akarānam) wordt beschouwd als het primum principium, waaruit de stoffelijke wereld ontstaat. Maar als het, zooals hier, niet geheel noodzakelijk is, verklaar ik liever niet, dat de tijd uit den chaos is geboren en dat weer uit den tijd de stoffelijke wereld zich ontwikkelt Οὐλωμός

toch behoeft niet alleen als tijd te worden verklaard. Ik vestig de aandacht op wat Renan <sup>1)</sup> van  $\text{Ὁλῶμῶς}$ , dus ook van  $\text{Οὐλῶμῶς}$  opmerkt. »De la signification primitive d'éternité, il il passa à celle de monde, puis à celle de création, ordre de créatures, qu'il a dans ce passage de l'Épître aux Hébreux (1 : 2)  $\delta\iota' \text{ οὗ καὶ ἐποίησε τοὺς αἰῶνας}$ ».

De Eonen der gnostieken moeten volgens Renan tot den zelfden gedachtenkring worden gebracht.

Nu kan ik de onderstelling niet van mij afzetten, dat de auteur van de kosmogonie zooals wij die voor ons hebben (Mochos, maar Dasmascius heeft aan de samenstelling daarvan toch zeker ook wel deel) in  $\text{Οὐλῶμῶς}$  (=  $\text{Αἰών}$  =  $\text{Ὁλῶμῶς}$ ) gezien heeft en heeft willen zien de afgeleide beteekenis = création, ordre de créatures, en in dit verband de oorspronkelijke beteekenis van tijd — eeuwigheid heeft losgelaten. Immers deze afgeleide beteekenis heeft hem er dan toegebracht om het woord  $\text{Οὐλῶμῶς}$ , dat zeker in de oorspronkelijke Pheniciësche kosmogonie eene andere beteekenis had, te gebruiken voor het Platonische begrip  $\text{ὁ νοητὸς νοῦς}$ ,  $\text{νοητὸς θεός}$  = de ideële geest — God — de objectieve wereldidee, in wien de gansche schepping ideel en potentieel aanwezig is. Krachtig wordt deze opvatting gesteund door het vervolg. Immers uit dezen  $\text{Οὐλῶμῶς}$ , in wien de gansche schepping in nuce, wordt zonder vreemde inmenging als vanzelf geboren (emaneert) de stoffelijke wereld  $\text{ὥόν}$  met haren demiurg en ordenaar ( $\text{τάξις}$ ).

Het werk van dezen demiurg wordt niet nader bepaald dan door  $\text{ἅτε πρῶτην διακρίνασαν τὴν ἀδιάκριτον φύσιν}$ ; hij deelt dus het wereldei middendoor en wordt daarom ook wel  $\text{ἀνοιγεύς}$  genoemd. Men zou er gaarne toe willen komen om in  $\text{Χουσωρός}$  te zien een der kabieren en wel  $\text{Χρυσωρ}$ , volgens Bochart  $\text{ποροτεχνίτης}$ . <sup>2)</sup> De kabieren toch waren voor de Pheniciërs de bouwmeesters van het heelal. Ook kan bij de

1) Renan over Sanchoniathon, l.c. page 257.

2) Zie Tiele »Vergelijkende Geschiedenis" blz. 493. Renan over Sanchoniathon page 267.

etymologie van Χουσωρός gedacht worden aan חצר = circumvallavit. Scheppende of hoofdgoden toch dragen als Varuna, meermalen hun naam naar het omvatten.

Het is opmerkelijk, dat hier, evenals in de Babylonisch-Assyrische kosmogonie, de demiurg de wereld schept, door doorsnijding.

Het wereldei, dat wij bij dit ons onderzoek hier voor het eerst ontmoeten en dat wij in alle te behandelen Phenicische kosmogonieën zullen terugvinden, is eene voorstelling, die voor zichzelf spreekt, van den overgang van chaos tot kosmos. Zoo dadelijk zullen wij gelegenheid hebben tot nadere verklaring nog op dit ei terug te komen. Men recapituleere eerst even het verloop van deze kosmogonie:

Eerste beginselen, daaruit de ideëele schepping (prototype van de geschapen wereld) of κόσμος νοητός voorgesteld door Οὐλωμός en daaruit weer de geschapen wereld zelve (κόσμος ὁρατός) gerepresenteerd door ὦν en Χουσωρός, ei en wereldschepper.

Wanneer men op deze wijze aan de onderdeelen van het scheppingsproces de beteekenis geeft, die ik meende daaraan te mogen geven, dan loopt inderdaad dit scheppingsproces zeer geleidelijk af, en wordt het een uit het ander verklaard. Maar dan is ook de kosmogonie volgens Mochos, zooals die voor ons ligt, niet meer eene zuivere Phenicische kosmogonie; zij staat onder den invloed van Damascius en zijne filosofie. Zoo alleen deze kosmogonische bewerking van Damascius ons bewaard was gebleven, wij zouden nog niet zoo spoedig deze gevolgtrekking durven trekken, maar thans doen wij het niet zonder vrijmoedigheid, omdat de vergelijking tusschen de eerste tafel van *Enuma eliš* en Damascius' Babylonische kosmogonie ons geleerd heeft hoe vrij, en geheel naar de eischen zijner wijsbegeerte, deze auteur de kosmogonische stof, die hij vindt, verwerkt.

Ook hier heeft Damascius uit semietisch-kosmogonische stof en gedachten uit de Grieksche wijsbegeerte, eene kosmogonie opgebouwd, waarin noch de kosmogonische stof noch de wijsgeerige gedachte tot haar recht komt.

Die *θεός νοητός*, *νοῦς νοητός* enz. — uitdrukkingen eener wijsbegeerte aan den ouden Mochos geheel vreemd, zijn toch zeker wel in de kosmogonie gebracht door Damascius, en zoo de oude vader der kosmogonie zijn werk nog eens onder oogen kreeg, zooals wij het hebben in de »tweede uitgave herzien door Damascius», hij zou zijn werk zeker niet meer herkennen en niet meer erkennen.

Phenicisch, zuiver Phenicisch is de kosmogonie niet meer.

Maar ook de wijsbegeerte zal tegen deze kosmogonie hare bezwaren hebben in te brengen.

Wij laten nu nog daar de vraag of de *θεός νοητός-κόσμος νοητός* en de demiurg de zelfden zijn of niet. Men verwijst mij bijv. naar Platos »Timaeus», waar de wereldschepper op het oorspronkelijke beeld schouwt, ten einde de wereld aan dat beeld gelijkvormig te maken (caput 28) terwijl in het volgende hoofdstuk de wereldschepper zelf als dit oorspronkelijk beeld wordt genoemd.

Maar dit daargelaten, a priori mogen wij aannemen, dat de Grieksche wijsbegeerte zoo maar niet met eene semietische kosmogonie zich laat vermengen. De *ἔλη* toch, waaruit naar het voorbeeld van den *κόσμος νοητός* de *κόσμος ὁρατός* wordt gevormd is eeuwig gelijk ook de *κ. ν.* eeuwig is en wordt geenszins uit den *κ. ν.* geboren zooals in deze kosmogonie wordt voorgesteld. Maar de grootste wijsgeerige fout der kosmogonie zal wel deze zijn, dat de *θεός νοητός* zelf niet eeuwig is, maar uit de oer-elementen wordt geboren.

Zooals ik opmerkte, door eene samenkoppeling van heterogene bestanddeelen komt noch de stof noch de wijsbegeerte tot haar recht.

Het blijft gewaagd om de kosmogonie na verwijdering van alle vreemde elementen in haren oorspronkelijken vorm te reconstrueeren; de gegevens voor zulk eene reconstructie ontbreken ons.

Alleen deze vraag, zou de oorspronkelijke beteekenis van *Οὐλωμός* in de kosmogonie niet geweest zijn de beteekenis van tijd, eeuwigheid?

Zoo ja, dan was zijne oorspronkelijke plaats waarschijnlijk vooraan, naast de eerste beginselen en daarvan geheel onafhankelijk. Naar analogie van andere kosmogonieën is dan vervolgens aan te nemen, dat het ei, met den demiurg geboren zijn uit *ἄηρ καὶ αἰθήρ*.

Damascius zelf noemt deze kosmogonie eene *μυθολογία*; dat zal zij vóór hare filosofische omwerking ook wel geweest zijn; thans evenwel mogen wij haar rangschikken onder de filosofische kosmogonieën. Het geheel is eene wordings-geschiedenis, geene mythologie. In eenen vroegeren vorm zal de kosmogonie wel meer mythologische bestanddeelen in zich hebben gehad, het eenige, wat nu nog in haar op mythologie gelijkt is de openaar *Χουσωρός*, die het ei openbreekt. Maar reeds is in de oogen van Damascius deze openaar geworden tot eene macht (*δύναμις*) of regeling (*τάξις*), iets onpersoonlijks dus.

Wij merkten reeds uit het verband, dat het bericht over de winden, hoewel in het verband niet geheel misplaatst, toch als een invoegsel is te beschouwen, dat eene verklaring met gevariëerde lezing op het voorafgaande moest geven. Ook de zin die met *Ὁδὲ Οὐλωμός* begint en doorloopt tot het slot dezer kosmogonie kan als eene verklarende variatie worden beschouwd. Immers, in dien zin wordt nagenoeg alles herhaald, schoon ook in andere termen, wat in het voorafgaande reeds was gezegd; slechts ééne nieuwe verklaring wordt ons gegeven, en wel van het ei.

Uit deze verklaring leeren wij, dat in de Phenicische kosmogonie de hemel gedacht wordt als wereldei. De schijnbaar eivormige gedaante van den hemel kan daartoe aanleiding geven. <sup>1)</sup> Hemel en aarde zijn uit dien eenmaal alles in zich bevattenden (mythisch nachtelijken, d. i. chaotischen) hemel gedifferentieerd. Aan deze gedachte ligt eene mythe ten grondslag, die wij reeds bij herhaling hebben ontmoet.

---

1) Zie ook Gunkel S. 8 Note 2.

## § 2. De kosmogonie volgens Eudemus.

Ik geef weer eerst den tekst.

(Damascius' editio Kopp. caput 125, onmiddelijk voorafgaand aan de vorige kosmogonie).

Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν συγγραφεὰ (= Eudemus) πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται καὶ Πόθον καὶ Ὀμίχλην· Πόθου δὲ καὶ Ὀμίχλης μιγέντων ὡς δυοῖν ἀρχῶν Ἀέρα γενέσθαι καὶ Αὔραν, Αἶρα μὲν ἄκρατον τοῦ νοητοῦ παραδηλοῦντες, Αὔραν δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ κινούμενον τοῦ νοητοῦ ζωτικὸν προτύπωμα. Πάλιν δὲ ἐκ τούτων ἀμφοῖν ὦτον γεννηθῆναι κατὰ (variant μετὰ) τὸν νῦν οἶμαι τὸν νοητόν.

Over den leeftijd van Eudemus, vriend en leerling van Aristoteles, zie men Ewald S. 36 en S. 49.

Het is mogelijk, dat — wat in de oudheid meer gebeurde — met den naam Σιδώνιοι de Pheniciërs in het algemeen worden aangeduid; maar ook is de mogelijkheid niet uitgesloten, dat Eudemus deze kosmogonie heeft overgenomen uit de school van Sidon in Zuid-Phenicie. <sup>1)</sup>

Zeer terecht wordt de Χρόνος hier vooraan geplaatst als eene afzonderlijke schepping; zeer terecht ook worden in het verdere scheppingsproces door of uit den Χρόνος geene andere elementen geboren. Χρόνος vertegenwoordigt hier dus het zuivere begrip van tijd als begin en eerste voorwaarde van schepping.

Ὀμίχλη beteekent dikke, nevelachtige lucht en zal dus in beteekenis niet veel verschillen van ἀήρ terwijl πόθος = de begeerte, zeker moet opgevat worden als het levenwekkend beginsel dat door de Ὀμίχλη heengaat.

Uit deze twee beginselen worden geboren ἀήρ en αὔρα = dikke lucht en wind.

Ewald, sprekende over deze kosmogonie, laat de verzuchting hooren »aber .... erblicken wir hier nun allerlei zusammengeworfenes und umgekehrtes." Wij kunnen deze verzuchting begrijpen. De qualificatie, die Damascius-Eudemus aan dit

1) Men zie over de Sidonische hegemonie, die geduurd heeft van de 16de—12de eeuw: Tiele »Vergelijkende Geschiedenis" bl. 449.

tweede paar oer-elementen geeft, maakt beteekenis voor ons niet veel duidelijker.

Ἄήρ = τὸ ἄκρατον τοῦ νοητοῦ

Αὔρα = τὸ ἐξ αὐτοῦ κινούμενον τοῦ νοητοῦ ζωτικὸν προτύπωμα.

Deze Grieksche (Aristotelische?) wijsbegeerte in eene semietische kosmogonie komt ons weer verdacht voor.

Eene gissing komt bij mij op, die ik voor niets anders dan voor eene gissing wil geven — naar ik hoop evenwel eene niet geheel onaannemelijke gissing.

Wij vonden tot nu toe altijd als twee prima principia in de Phenicische kosmogonieën, zij het ook telkens met andere woorden uitgedrukt — de chaos = donkere, zware lucht en den levenwekkenden wind.

Beschouwen wij nu Ἄήρ en Αὔρα buiten ons verband, — Ἄήρ kan blijkens de vorige paragraaf zeer goed de beteekenis hebben van chaos, terwijl αὔρα niets anders is, op grond van de beteekenis van het woord, dan wind. Wat belet ons dus aan te nemen, dat ἄήρ en αὔρα de namen zijn voor de prima principia eener Phenicische kosmogonie. Wij zouden zoo-doende moeten besluiten, dat in deze kosmogonie twee maal de namen van oer-elementen voorkomen. Aan ἄήρ en αὔρα zou dan eene hun niet passende beteekenis zijn opgedrongen. Geheel onmogelijk is dit niet; immers de kosmogonie zooals wij haar kennen onderging minstens twee maal eene omwerking (Eudemus en Damascius). Ik word in deze gissing gesterkt door de opmerking, dat de bewerker (blijkens de voorafgaande kosmogonie waarschijnlijk Damascius) behalve de twee eerste oer-elementen nog andere noodig had als dragers van zijne filosofische gedachten. Zie ik toch goed, dan is hier in semietische kosmogonische elementen dezelfde filosofie gebracht als in de kosmogonie van Mochos.

Nu kon de bewerker van Mochos' kosmogonie in de keuze van zijne elementen als dragers der wijsgeerige gedachte veel gelukkiger zijn dan de bewerker van deze kosmogonie. Οὐλωμός leende zich, ook door zijn semietische beteekenis, uitstekend tot τὸ ἄκρον τοῦ νοητοῦ en Χουσωρός evenzeer tot ἀνοιγέυς;

deze woorden teekenden als het ware dadelijk hun plaats in de kosmogonie; wat niet gezegd kan worden van de termen, in Eudemus' kosmogonie gebezigd als dragers van bijna den zelfden filosofischen gedachtengang. *Αήρ* = *ἀκρατον τοῦ νοητοῦ* correspondeert dan met *Οὐλωμός* en *αὔρα* — zich voortbewegend uit *ἀήρ*, is het prototype van het leven (*ζωτικὸν πρότυπωμα*); in de *αὔρα* zijn dus de beginselen van het leven gelegd. *Αὔρα* is dus wel is waar geheel iets anders dan de demiurg, maar toch ook is zij een trait d'union tusschen den *κόσμος νοητός* en den *κοσμός ὁρατός*; en wel als het levenwekkend beginsel. Het woord leent zich wel tot deze opvatting.

In de zienswijze van den schrijver past weer uitstekend, dat van het ei gezegd wordt, dat het is geworden *κατὰ τὸν νοῦν τὸν νοητόν*. Het ei derhalve, of beter nog, de wereld in het ei verborgen, is gevormd naar het model van den *κόσμος νοητός*.

Waarom is hier niets meegedeeld van de wijze waarop het ei verbroken werd? Is wat wij hebben soms niet meer dan een fragment van Eudemus' kosmogonie? Of heeft Eudemus verwaarloosd gewag te maken van den *ἀνοιγέυς*? Of vond en wist hij daar niets van en is de *ἀνοιγέυς* van Damascius-Mochos ook al een later bijvoegsel? Vragen altemaal, gemakkelijker te stellen dan op te lossen.<sup>1)</sup>

Resumeerende krijgen wij dit resultaat.

De gedachten der Grieksche wijsbegeerte in deze semietische, kosmogonische elementen gelegd, doen afbreuk aan de duidelijkheid. Wij stellen voor ze te schrappen en dan krijgen wij te doen met eene kosmogonie in hare meest eenvoudige gedaante.

Als een der eerste beginselen en tevens als voorwaarde van alle scheppingen staat de tijd (*χρόνος*) vooraan.

De twee andere eerste beginselen, waaruit alle stoffelijke schepping ontstaat, zijn *πόθος* en *ῥομίχλη* — twee oude be-

---

1) De *ἀνοιγέυς* is in ieder geval Ptah = de openaar (פתח) ook bij de Egyptenaars, van wie de Pheniciërs zooveel ontleenden.

kenden — de chaos en het levenwekkend beginsel. Door en uit die twee ontstaat het wereldei.

Het is duidelijk, dat deze kosmogonie, die niet eens den wereld-schepper, openaar bewaard heeft en met den χρόνος begint alle mythologische bestanddeelen heeft verloren en eene zuiver filosofische mythologie is geworden.

### § 3. De kosmogonieën van Philo-Sanchoniathon. 1)

Meegedeeld in de Praeparatio Evangelica van Eusebius, Editio Gaisford I. 10 (pag. 73.)

Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἡ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερὸν, ἐρεβῶδες. Ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα, καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας. Ὅτε δε, φησὶν, ἠράσθη, τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος. Αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἀπάντων. Αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν· καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μῶτ. Τοῦτο τινὲς φασιν ἰλὺν, οἱ δὲ ὑδατώδους μιξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορά κτίσεως, καὶ γένεσις τῶν ὅλων. Ἦν δὲ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά καὶ ἐκλήθη Ζωφαστημὶν, τοῦτ' ἔστιν οὐρανοῦ κατόπται. Καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ὡοῦ σχήματι. Καὶ ἐξέλαμψε Μῶτ, ἥλιος τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα.

Eusebius merkt na het geciteerde op:

Τοιαύτη μὲν αὐτῶν ἡ κοσμογένεια, ἀντικρυς ἀθεότητα, εἰσαγοῦσα.

Volgt de zoögonie. —

Καὶ τοῦ ἀέρος διανυγάζαντος, διὰ πύρρωσιν καὶ τῆς θαλάσσης καὶ τῆς γῆς ἐγένετο πνεύματα καὶ νέφη καὶ οὐρανίων ὑδάτων μέγιστα καταφοραὶ καὶ χύσεις. Καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη καὶ τοῦ ἰδίου τόπου διεχωρίσθη διὰ τὴν

1) Voor de Sanchoniathon-quaestie verwijst ik naar »H. W. Baudissin Studiën zur semitischen Religionsgeschichte" Heft I S. 1—46. Deze bladzijden bevatten tevens voldoende mededeelingen over de litteratuur.

τοῦ ἡλίου πύρωσιν, καὶ πάντα συνήντησε πάλιν ἐν ἀέρι τάδε τοῖσδε καὶ συνέρραξαν, βρονταὶ τε ἀπετελέσθησαν καὶ ἀστραπαὶ καὶ πρὸς τὸν ἀτάχαγον τῶν βροντῶν τὰ προγεγραμμένα νοερά ζωᾷ ἐρηγήρησεν καὶ πρὸς τὸν ἥχον ἐπτύρη, καὶ ἐκινήθη ἐν τε γῇ καὶ θαλάσῃ ἄρρεν καὶ θῆλυ.

Ἀλλ' οὗτοί γε πρῶτοι ἀφιέρωσαν τὰ τῆς γῆς βλαστήματα καὶ θεοὺς ἐνόμισαν καὶ προσεκύνουν ταῦτα, ἅψ' ὧν αὐτοί τε διεγένοντο καὶ οἱ ἐπόμενοι καὶ οἱ πρὸ αὐτῶν πάντες καὶ χάος καὶ ἐπιθύσεις ἐποίουν.

Αὗται δ' ἦσαν αἱ ἐπίνοιοι τῆς προσκυνήσεως ὅμοιοι τῇ αὐτῶν ἀσθενειᾷ καὶ ψυχῆς ἀτολμία. Εἰτά φησι γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπίᾳ ἀνέμου καὶ γυναικὸς Βάαυ [αὐτοῦ], τοῦτο δὲ νύκτα ἐρμηνεύει, Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον, θνητοὺς ἄνδρας, οὕτω καλουμένους· εὐρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα τὴν ἀπὸ δένδρων τροφήν.

Ἐκ τούτων τοὺς γεννωμένους κληθῆναι Γένος καὶ Γενεάν, καὶ οἰκῆσαι τὴν Φοινίκην· ἀνχμῶν δὲ γενομένων, τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὀρέγειν πρὸς τὸν ἥλιον. Τοῦτον γάρ (φησί) θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὃ ἐστὶ παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἑλλησι.

Ἀπὸ Γένους Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αἴθρις παῖδας θνητοὺς οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ. Οὗτοι φησὶν, ἐκ παρατριβῆς ξύλων εὖρον πῦρ, καὶ τὴν χρῆσιν ἐδίδαξαν.

De kosmogonieën van Sanchoniathon aanvaard ik zooals ik die vind, zoogenaamd vertaald door Philo Herennius<sup>1)</sup> den tijdgenoot van den consul Herennius Severus (119 n. Chr.), en meegedeeld door Eusebius in zijne »Praeparatio Evangelica'' (Editio Thomas Gaisford 1 : 40).

Wij beschouwen eerst het stuk, dat begint met τὴν τῶν ὄλων κ. τ. λ. en dat eindigt met den zin καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα κ. τ. λ.

Dit stuk Grieksch proza is verre van gemakkelijk. Ik vrees, dat het in zeer onzuiveren vorm tot ons is gekomen door den langen omweg waarlangs het ons bereikte. Zoo wekt het bericht van de eerste beginselen reeds dadelijk argwaan:

ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους καὶ χάος θολερόν, ἐρεβῶδες.

Vertaald, konden deze woorden ongeveer aldus luiden,

1) Zie over hem en zijn werk Baudissin o. a. O. S. 6.

»een duistere en winderige lucht of een wind van donkere lucht en een troebele, duistere chaos.»

Wij laten nu nog daar, dat een wind van donkere lucht geen zin heeft, maar merken op, dat in de omslachtige samenstelling van de omschrijving van elk dezer eerste beginselen deze zelfde drie woorden voorkomen, lucht, duisternis, wind. Het kan wel niet anders of beide samenstellingen drukken reeds ieder voor zich uit, wat zij beide met elkaar moeten uitdrukken. Men bedenke bovendien, dat *ἀήρ*, *ἀήρ* *ζοφώδης* ons gebleken is eene zeer gangbare uitdrukking voor chaos te zijn, zoodat dus het woord chaos niet meer afzonderlijk genoemd behoefde te worden en ook, dat de uitdrukking chaos behalve in dezen volzin nog in geene enkele kosmogonie door ons is gevonden en in de kosmogonieën van Sanchoniathon niet meer gevonden zal worden.<sup>1)</sup> Daarom twijfel ik in den eersten regel van deze kosmogonie aan de zuiverheid van den tekst.

*χάος θολερόν*, *ἐρεβῶδες* houd ik voor een later invoegsel; na de invoeging van dit woord is bij *ἀήρ* gevoegd *πνευματώδης* en aan *πνοή* toegevoegd *ἀέρος ζοφώδους* opdat beide uitdrukkingen, nu aan elkander gelijk gemaakt, aan het ingevoegde *χάος* eenig recht van bestaan mochten geven in dit verband.

Ik stel dus voor om te lezen . . . . . *ἀέρα ζοφώδη καὶ πνεῦμα*.

Deze twee prima principia zijn ons niet vreemd. Wij volgen de kosmogonie verder: *Ὅτε ἠράσθη τό πνεῦμα τῶν ιδίων ἀρχῶν*.

In verband met het vorige zou ik willen opvatten en verklaren, toen de wind liefde had opgevat voor zijne eigen beginselen. Wat beteekent dit? Niet, dat de wind liefde, begeerte had opgevat voor den chaos, want ons is uitdrukkelijk medegedeeld, dat wind en chaos ieder afzonderlijke beginselen waren, zóó dat dus niet chaos als beginsel van den wind kan worden opgevat. Daarom, als aan de aange-

1) Gunkel S. 7 vergete niet, dat door duisternis en water wel in vele kosmogonieën de eerste beginselen werden weergegeven, die wij chaos plegen te noemen, maar dat daarom nog niet in die kosmogonieën het woord chaos wordt gebruikt.

haalde woorden eene beteekenis kan worden gehecht, dan is het deze, dat de wind liefde, begeerte voor zich zelf opvatte, καὶ (ὅτε) ἐγένετο σύγχρασις = en toen eene vermenging was ontstaan. (De wind is dus tot zich zelf ingekeerd. Kan dat iets anders beteekenen dan, de wind begint te waaien?) ἡ πλοκή ἐκείνη ἐκλήθη πόθος = werd dat vlechtsel (d. i. die vermenging) πόθος genoemd. Van dezen πόθος wordt gezegd, dat hij het begin is van de schepping van alles.

καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μῶτ. Het woordje αὐτοῦ is in dezen zin niet goed te begrijpen. Ik zou gaarne met twee codices (door Gaisford aangeduid als F en G) αὐτοῦ veranderen in αὐτῆς en dan wordt de vertaling, »uit dezelfde vermenging met zichzelf ontstond môt'', of wanneer men het woord αὐτοῦ wil behouden, dan stel ik voor om met eene kleine omzetting te lezen: ἐκ τῆς αὐτοῦ τοῦ πνεύματος συμπλοκῆς.

Baudissin (S. 11) beschouwt de zaak eenigszins anders.

Uit de vermenging van chaos en wind, zegt deze Geleerde, ontstaat πλοκή of πόθος.

Maar waar staat dat?

Verder zou dan uit de vermenging van πλοκή of πόθος met πνεῦμα ontstaan môt

Baudissin kan alleen tot deze opvatting komen, door te lezen καὶ ἐκ τῆς συμπλοκῆς καὶ τοῦ πνεύματος.

Hij moet zich dus eene tekstverandering veroorloven. Gesteld deze verandering ware veroorloofd, dan moet men πλοκή of ποθός opvatten als eene nieuwe schepping, waaruit na vermenging met πνεῦμα de môt ontstaat; maar dan schrijft men in meerdere of mindere mate aan πλοκή of ποθός stoffelijke eigenschappen toe, en hieraan zal wel eenig bezwaar zijn verbonden. Liever handhaaf ik mijne beschouwing en dan is ποθός eene (ons reeds bekende) immanente, levenwekkende eigenschap van πνεῦμα, en πλόκη de omarming die door ποθός ontstaat.

Maar zeer gaarne volg ik Baudissin (S. 12) als hij het woord Μῶτ in verband brengt met מוּ מַי = water, waarmede de nadere definitie, ἰλύς, ὑδατώδους μίξεως σῆψις zeker niet in

strijd is. Onnoodig dus met Movers <sup>1)</sup> de verklaring van Μώτ te zoeken in Egypte.

Onze kosmogonie heeft dus tot nu toe dit beloop: *prima principia* ἀήρ en πνεῦμα; in den wind komt eene levenwekkende beweging, die beroering brengt in den chaos en door die beroering ontstaat Μώτ en uit de Μώτ, πᾶσα σπορά κτίσεως καὶ γένεσις τῶν ὄλων.

Wanneer men liever (zooals o. a. Baudissin) wil verklaren, dat de πνεῦμα zich met den chaos vermengt, dan zal men toe moeten geven, dat ons bericht uitdrukkelijk πνεῦμα naast ἀήρ plaatsend, met zich zelf in strijd is. Voor het verloop der kosmogonie hebben beide opvattingen hetzelfde effect, door de (middelijke of onmiddelijke) werking van πνεῦμα op ἀήρ ontstaat Μώτ, een overgang tusschen chaos en kosmos. Tot het ontstaan van Μώτ, gelijkt deze kosmogonie sprekend op de ons reeds bekende Phenicische kosmogonieën.

Met môt komt iets nieuws. De voorstelling van die slijkerige oer-materie, waaruit het leven ontkiemt is ook niet vreemd aan de kosmogonisch omgewerkte seizoenmythe, die wij reeds ontmoetten. Indien môt ook reeds voorkwam in de oorspronkelijke kosmogonie, dan is het bericht van haar ontstaan in ieder geval eene kosmogonische toevoeging, genomen uit een geheel anderen gedachtenkring dan waarin ἀήρ en πνεῦμα ons verplaatsen.

Evenwel, Renan meent, <sup>2)</sup> dat te beginnen bij αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως Philo-Sanchoniathon wederom uit een nieuwe bron put. Renan grondt deze meening op eene beschouwing van den tekst. Wij zouden tot deze meening kunnen komen omdat wij twijfelen of er plaats is in dit kosmogonisch verband voor môt. Intusschen, wij laten de zaak onbeslist.

Tot hier toe kon ik de berichten van Philo-Sanchoniathon over de wereldwording vrijwel volgen en verklaren, maar

1) Movers. »Die Phönizier" I S. 133.

2) Zie Baudissin S. 12.

van nu aan komt er eene verwarring, een chaos in de berichten, waarin ik weinig of geen orde vermag te brengen.

De volzin, die begint met Ἦν δέ τινα ζῶα zou aldus vertaald kunnen worden: »Er waren sommige wezens zonder verstand uit welke geboren zijn wezens met verstand en die genoemd werden zophasêmin d. i. hemelwachters.”

Het woord Ζωρασημίν, nader verklaard door οὐρανοῦ κατόπτει kan inderdaad zeer goed in verband worden gebracht met het Hebreeuwsche מִשְׁמָרִים en מַצְבֵּי, zoodat de verklaring hemelwachters mag worden aangenomen.

Bij deze hemelwachters hebben wij zeker te denken aan sterren. <sup>1)</sup>

Twee opmerkingen: 1°. De mededeeling, dat de sterren er zijn zonder eenige aanwijzing hoe ze er zijn, zonder dat ook de plantengroei wordt vermeld, wat wij na môt zouden verwachten, is bevreemdend. 2°. Dat de sterren worden voorgesteld als levende wezens, komt in de oudheid meer voor, maar waarom moeten die wezens eerst genoemd worden οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, uit wie dan later geboren worden de ζῶα νοερά. Zouden met die ζῶα νοερά wel de sterren bedoeld zijn? Let op de verwarring waarin men zich wikkelt, door bij ζῶα te blijven denken aan de sterren. Zoo aanstonds toch lezen wij van die ζῶα „τὰ προγεγραμμένα νοερά ζῶα ἐγρηγόρησεν καὶ πρὸς τὸν ἦχον ἐπτύρη καὶ ἐκινήθη ἐν τε γῇ καὶ θαλασσῇ ἄρρεν καὶ θῆλυ — de boven beschreven verstandelijke wezens ontwaakten en werden door het rumoer schichtig en bewogen zich op het land en in de zee. Hoe ter wereld kan dit ooit van de sterren gezegd worden?

Wij vatten den draad, dien wij even loslieten weer op en beschouwen deze volzinnen:

καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ὡοῦ σχήματι. καὶ ἐξέλαμψε Μῶτ, ἥλιος τε καὶ σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα.

De bedoeling van deze woorden is ver van duidelijk.

---

1) Te vergelijken met de spasas der Perzen. Wij zoeken dus voor het woord Ζωρασημίν niet met Movers S. 135 eene verklaring in de Koptische taal.

Wat is het onderwerp van ἀνεπλάσθη κ. τ. λ.?

Een van beiden. Of het onderwerp uit den vorigen volzin of het onderwerp uit den volgenden, m. a. w. of de sterren of Μώτ. In dit laatste geval, dat ik het waarschijnlijkste acht, moet het rustpunt achter σχήματι vervallen. Wij lezen dus 1° dat môt gevormd werd in de gedaante van een ei, 2° dat môt schitterde. Deze laatste mededeeling gaat gepaard met de vermelding der verschillende hemellichamen σελήνη ἀστέρες τε καὶ ἄστρα μεγάλα. Het verband tusschen deze hemellichamen en Μώτ kan ik uit den zin niet opmaken.

Waarschijnlijk wel (maar dan is de tekst niet zuiver gebleven) was de oorspronkelijke bedoeling, dat de schittering van môt ontstaan is door de schittering der hemellichamen. Hieruit zou dadelijk volgen, dat op deze plaats met môt bedoeld wordt de donkere hemel, gedacht in eivormige gedaante.

Onnoodig zeker om te doen opmerken, dat deze beteekenis van môt eene geheel andere is dan de beteekenis die wij boven ontmoetten, Μώτ = ἰλύς, ὑδατώδους μίξεως σῆψις.

Ewald, Bunsen, Renan, Baudissin veroorloven zich eene omzetting van den tekst en laten op καὶ γένεσις τῶν ὄλων dadelijk volgen καὶ ἀνεπλάσθη . . . . tot ἄστρα μεγάλα en daarna lezen zij verder door Ἦν δὲ τίνα ζῶα κ. τ. λ.<sup>1)</sup>

Genoemde Geleerden winnen met deze omzetting dit, dat zij de eivormige gedaante met meer recht aan môt mogen toekennen; overigens wordt ook na deze omzetting het geheele stuk gedrukt door precies dezelfde bezwaren, die ik boven uitsprak. Buitendien mag gevraagd worden, of die omzetting geoorloofd is. Redenen genoeg dus om met die omzetting niet mee te gaan.

Ewald (S. 37 Note 1) maakt in den tekst ook nog deze verandering, dat hij tusschen ἐξέλαμψε en Μώτ voegt de woorden ἐκ τοῦ, zoodat hij dus de hemellichamen uit Μώτ doet voortkomen, eene verklaring ten koste van de gewone lezing, die ons niet veel verder brengt.

1) Zie Baudissin S. 13 Note 1.

καὶ τοῦ ἀέρος διαυγασάντος κ. τ. λ. tot ἄρρεν καὶ θῆλυ.

Dit gedeelte beschrijft ons het ontstaan der winden, wolken en regen, onweerslagen en bliksemschichten en tevens het ontstaan van levend gekrioel in de zee en op het land.

De mythologische beteekenis der νοερά ζῶα is wel te begripen. Zij zijn de kosmische monsters, die wij ook reeds in *Enuma eliš* Tiamat zagen volgen.<sup>1)</sup> Evenwel, zooals in onze »kosmogonie van Sanchoniathon» over deze ζῶα gesproken wordt, ontstaat er eene verwarring, waar ik boven reeds op wees.

De tekst geeft weer aanleiding tot menige opmerking.

In een klein bestek zijn vele noodeloze herhalingen naast elkander geplaatst. bijv. καταφοραί καὶ χύσεις; διεκρίθη καὶ τοῦ ιδίου τόπου διεχωρίσθη; πρὸς τὸν πάταγον τῶν βροντῶν ἐγρηγόρησεν καὶ πρὸς τὸν ἥχον ἐπτύρη.

Waarom wordt daarentegen in den volgenden zin καὶ ἐπειδὴ διεκρίθη het onderwerp niet nader omschreven dan door het zeer onbepaalde πάντα. Moeten onder πάντα de hemellichamen worden verstaan? Ik zou niet weten, wat anders. Van de wolken des noods nog wel, maar van de winden en regenvallen, kan toch bezwaarlijk worden gezegd, dat zij tegen elkander bonsen. Maar dat kan toch ook weer niet, want als men mag blijven vasthouden, dat de νοερά ζῶα de sterren zijn, toch ook behoorende tot de hemellichamen,<sup>2)</sup> zooals Philo-Sanchoniathon boven beweerde, ziet eens tot welk eene bepaald belachelijke conclusie men dan weer geraakt.

De donder ontstaat door de botsing der hemellichamen, en door het geraas van den donder verschrikken sommige van die hemellichamen, dus door het rumoer, dat zij zelf

---

1) In verband met wat in het vorige gezegd is van de Ζωφρημίν, zooals de ζῶα νοερά in het begin der kosmogonie worden genoemd, zou ik het niet onwaarschijnlijk achten, dat met die kosmische machten oorspronkelijk de sterrenbeelden zijn bedoeld. Zie ik goed, dan loopen hier twee verschillende opvattingen dezer ζῶα door elkaar. 1° ζῶα = kosmische monsters = sterrenbeelden. 2° ζῶα = dieren, levend op het land of in het water.

2) Zie boven onze opmerking daarover.

maken. Was dan voor dat ontwaken en verschrikken het tegen elkander bonsen niet genoeg?

De onduidelijkheden en onmogelijkheden te wijten aan de naiveteit van den auteur, gaat natuurlijk niet aan. De tekst is geheel bedorven verschillende voorstellingen en opvattingen loopen door elkander en geen enkel middel, dat tot nu toe ons aan de hand werd gedaan, bleek in staat den tekst zoo te verbeteren, dat hij eene begrijpelijke kosmogonie gaf.

Wij zien iets doorschemeren van ζῶζ, die oorspronkelijk zonder αἴσθησις later νοερά worden, en dan land en zee vervullen; van hemellichamen, van het ontstaan van winden, wolken en regenvallen door de gloeiing van zee en aarde; van een onweer met bliksemschichten, maar de samenhang tusschen dit alles is mij tot nu toe niet geopenbaard en gissingen schijnen mij in dezen onzekeren stand van zaken te gewaagd.

Aan wien de schuld?

Aan Eusebius, die slecht excerpeerde? Aan Philo die slecht vertaalde of slecht compileerde? Of moeten wij nog verder gaan en het zonderlinge mixtum wijten aan het origineel, dat aan Philo's werk ten grondslag lag? (Sanchoniathon).

Ook het vervolg is zeer verward.

Eusebius volgende hooren wij Philo vertellen, dat deze kosmogonie door Sanchoniathon gevonden is in de Taut boeken. Door zijne hypothesen (στοχασμαί) en door hetgeen hij zelf heeft opgemerkt, heeft Sanchoniathon tot onze voorlichting het ontbrekende aangevuld. Vervolgens — aldus gaat Eusebius voort — noemt Sanchoniathon de namen van twee winden en dan wordt door den kerkvader wederom de Philo-Sanchoniathon bron geciteerd.

Ἀλλ' οὗτοι γε πρῶτοι.

Wie zijn dat? Waarschijnlijk de eerste menschen, maar, waar komen zij vandaan? Wij hoorden van hen in het vorige niets.

Eene kleine mededeeling over hunne primitieve offerdienst volgt nog en dan . . . . mirabile dictu, als offerende menschen

reeds ten tooneele zijn gevoerd, weer de eerste beginselen van chaos en wind voor eene nieuwe kosmogonie. Uit den wind Κολπία en zijne vrouw Βάαυ worden geboren Αἰὼν en Πρωτόγονος.

Κολπία mag zeker wel met Baudissin (S. 13) verklaard worden door קול-פיה = lautbarer Hauch. en Βάαυ door בָּהוּ = chaos. Het eenige nieuwe, dat ons met deze namen voor de oude bekende prima principia wordt gegeven is niet alleen de naam van Κολπία maar ook dat de (voor ons fragmentarische) kosmogonie waartoe zij behooren tot ons is gekomen in euhemeristischen vorm.

Veel verder dan de prima principia brengt de kosmogonie ons niet; zij zwijgt over het ontstaan van zee, land, hemellichamen enz., en deelt alleen mede de geboorte van 'Αἰὼν en Πρωτόγονος (over wie straks nader) uit de eerste beginselen. Als kinderen van Αἰὼν en Πρωτόγονος worden genoemd Γένος en Γενέα en dan weer iets verder lezen wij 'Απὸ Γένους, Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αὐθις κ. τ. λ..

Wat staat hier?

Dat uit Genos, Aion en Protogonos kinderen zijn voortgekomen? Hadden die kinderen dan drie ouders?

Onmogelijk. Ook kan nog vertaald worden, uit Genos, den zoon van Aion en Protogonos zijn voortgesproten enz. Evenwel, bij het noemen der geboorten worden in den regel genoemd de beide personen (elementen) door en uit wie de geboorte heeft plaats gehad, bevreemdend dus, dat hier de naam van Genea wordt verzwegen. Ook werden nog nooit zooals hier bij den naam des vaders ook de namen der ouders van den vader genoemd. Alzoo, ook deze laatste opvatting houd ik voor onwaarschijnlijk. Ik ben dus niet te onvoorzichtig indien ik Γένους houd voor later ingevoegd en dus de geboorten van Φῶς, Πῦρ en Φλόξ laat geschieden buiten Genos en Genea om. Deze gissing maakt het waarschijnlijk, dat Γένος en Γενέα oorspronkelijk niet als kinderen van Aion en Protogonos vermeld stonden en dat deze namen geput zijn uit een andere bron.

Welke beteekenis hebben Πρωτόγονος en Αἰών? Met den eerstgenoemden kan zeer goed de eerstgeboren mensch bedoeld zijn. Αἰών houdt Baudissin met Renan voor gelijkloidend met עולם. Renan wil zelfs denken aan eene soort van vertaling van Eva (page 258). Mogelijk heeft men later deze beteekenis aan Αἰών gegeven toen deze naam eenmaal verbonden was met den naam van Πρωτόγονος en dus moest dienen als naam voor eene der twee eerste menschen. Maar ik vraag, hoe kan עולם — Αἰών ooit in eenig verband staan met Eva? of ook, hoe kon men er toe komen, om Αἰών te kiezen als naam van een der eerste menschen? Daarbij komt nog, dat Αἰών in den regel is masculini generis; het mannelijk geslacht wordt dan ook in hetzelfde stuk aan Αἰών toegekend: εὑρεῖν δὲ τὸν Αἰῶνα. Met Αἰών kan dus oorspronkelijk niet bedoeld zijn de vrouw van den eersten man. Misschien wijst Αἰών zoo dadelijk volgende op de Kolpia en Bau hierop, dat in de oorspronkelijke kosmogonie na de eerste beginselen genoemd werd de tijd.

In de volgende euhemeristische verhalen, die Philo-Sanchoniathon ons geeft is ook kosmogonische stof verwerkt, <sup>1)</sup> diē wij evenwel buiten beschouwing laten.

Wat Philo-Sanchoniathons tweede kosmogonie aangaat, moeten wij dus besluiten, dat behalve de namen voor de prima principia ons daarvan niets met zekerheid bekend is.

---

1) Zie Renan over Sanchoniathon, page 275 suiv.

## HOOFDSTUK V.

**Recapitulatie.**

Wij zullen ten slotte trachten van de behandelde stof een vergelijkend overzicht te geven om des te gemakkelijker onze slot conclusies te kunnen trekken.

Uit eene Babylonisch-Assyrische dageraadsmythe heeft zich een seizoenenmythe ontwikkeld en daarna zijn beide mythen kosmogonisch opgevat. Daarom ligt in de kosmogonische mythe, die zich uit beide natuurmythen heeft ontwikkeld aan het begrip van den chaos ten grondslag de nachtelijke, dus donkere hemel, die als een groote oceaan werd gedacht wiens wateren zich eenmaal vereenigd hadden met de wateren der zee, die het aardrijk bedekte. (Tiamat en Apzu, 'Ομόρωχα) daarom ook wordt de chaos, zoo hij niet wordt gepersonificeerd, aangeduid door de woorden duisternis en water.

In verband ook met de natuurmythe is in de kosmogonische mythe de God-Wereldschepper een Lichtaanbrengende God, die in de dageraadsmythe het licht liet doorbreken door de duisternis, de duisternis als het ware doormidden sneed, wat in de seizoenenmythe geworden is, tot een scheiding maken tusschen de wateren onder en boven het uitspansel. Kosmogonisch wordt dan ook het scheppen als scheiden voorgesteld. (Maruduk overwint Tiamat en snijdt haar lichaam in twee stukken; hetzelfde kan gezegd worden van Bel en Omoroka; beide goden ook maken uit de eene helft van hun overwonnen vijandin het hemelgewelf).

Toen deze natuurmythe, als kosmogonische mythe was opgevat is daaraan kosmogonisch voortgewerkt waardoor een enkel maal het verhaal der kosmogonische toevoeging in strijd kwam met het voorafgaande verhaal der natuurmythe. (de sterren worden door het daglicht verdreven — en door den Wereldschepper geschapen).

Deze eigenaardig Babylonisch-Assyrische natuurmythe met hare kosmogonische voortwerking geworden tot eene kosmogonische mythe en tevens tot eene mythologische kosmogonie is door schriftelijke, misschien ook door mondelinge traditie uit Babylonië-Assyrië overgebracht naar Israël (de kosmogonie van Genesis 1 : 1—2 : 4<sup>a</sup>; het licht overwint de duisternis door Gods machtwoord), waar geheel onafhankelijk van de uitheemsche, eene inheemsch scheppingsverhaal, in overeenstemming met de natuurlijke gesteldheid van Kanaän, ontstaan was (Genesis 2 : 4<sup>b</sup> v.v.). Indien aan dit Kanaänëesche scheppingsverhaal eene mythe ten grondslag ligt, dan is dat eene geheel andere mythe, dan die in de Babylonisch-Assyrische kosmogonie is verwerkt.

In de Phenicische kosmogonieën volgens Damascius-Mochos, Damascius-Eudemus en Philo-Sanchoniathon (dat zijn dus alle door mij behandelde Phenicische kosmogonieën) wordt op ééne dezelfde wijze een der *prima principia*, chaos, voorgesteld, en wel als zware, duistere lucht *ἀήρ*, *ὀμίχλη*, *ἀήρ ζοφώδης*, *Βάαυ*), eene voorstelling, die, zooals ook blijkt uit een der Phenicische namen voor chaos, niet veel verschilt van de Babylonisch-Assyrische-Israëlietische voorstelling van chaos.

(*Βάαυ* = *בְּהוּ*, niet veel verschillend van *σκότος καὶ ὕδωρ*).

Tevens is in al deze Phenicische kosmogonieën als het andere, tweede *primum principium* onafscheidelijk aan den chaos verbonden, het beginsel, dat in den chaos beroering, leven wekt, voorgesteld als fijnere lucht, wind en begeerte (*αἰθήρ*, *αὔρα*, *πνεῦμα*, *κολπία*, *πόθος*).

De inwerking van beide *principia* op elkander wordt, schoon waarschijnlijk niet altijd (1<sup>ste</sup> kosmogonie van Philo-Sanchoniathon) voorgesteld als eene huwelijksverbindtenis tusschen beiden, een der weinige mythologische trekken in deze filosofische kosmogonieën.

De voorstelling van deze twee *prima principia* wijst wellicht hierop, dat aan al deze Phenicische kosmogonieën eene gemeenschappelijke mythe, ten grondslag ligt, de mythe n.l. van dikke, duistere lucht waarin door den wind scheiding

wordt gebracht (als de nevelen opklaren, optrekken, wegtrekken, wordt de wereld zichtbaar), eene mythe, die verwant kan zijn aan de natuurmythe, die in Babylonië-Assyrië tot kosmogonie werd. (Maruduk wordt tegen Tiamat geholpen door storm en winden).

Onze kosmogonieën uit Phenicië hebben door hare eigenaardige (philosofische, euhemeristische) bewerkingen en door den slechten tekst, waarin zij ons bewaard bleven, geleden. Vreemde bestanddeelen zijn toegevoegd (*θεὸς νοητός*), in verband daarmee is de oorspronkelijke beteekenis der scheppings-elementen gewijzigd tot onkenbaar worden toe (*Οὐλωμός*) terwijl het van sommige althans zeker is (Philo-Sanchoniathon), dat zij ons slechts fragmentarisch bewaard zijn.

Het weinige, dat wij daardoor van deze Phenicische kosmogonieën weten, boven en behalve hare voorstellingen van de *prima principia*, is

1° dat volgens de kosmogonie van Damascius-Mochos en Damascius-Eudemus tusschen chaos en kosmos een overgang wordt gevormd door het wereldei (met of zonder openaardemiurg) in de voorstelling waarvan eene dageraadsmythe is verwerkt; tusschen chaos en kosmos noemt de eerste kosmogonie van Sanchoniathon de *môt*, waarvan de etymologische beteekenis wijst op eene voorstelling ontleend aan een seizoenenmythe.

2° dat de kosmogonie volgens Damascius-Eudemus, wellicht ook die volgens Damascius-Mochos en Philo-Sanchoniathon vóór en onafhankelijk van de schepping plaatsen, het ontstaan van den tijd (*χρόνος*, *Οὐλωμος Αἰών*)

Of en hoe de verschillende scheppingen in deze kosmogonieën werden vermeld, de vraag dus naar de kosmogonische voortwerking aan de natuurmythe, kan met de ons ten dienste staande gegevens niet worden beantwoord. Wat daaromtrent bij Philo-Sanchoniathon doorschemert is zeer verward en onduidelijk.

De conclusie mag worden getrokken, niettegenstaande verschillende ontwikkeling en bewerking zijn de kosmogonieën der Pheniciërs, door mij behandeld, van denzelfden oorsprong

en door de mythe in allen verwerkt, wellicht met de Babylonisch-Assyrische-Israëlietische kosmogonie verwant.

Daarentegen toonen de ons bewaarde en door ons beschouwde Babylonisch-Assyrische en Israëlietische kosmogonieën, dat, en hoe aan de natuurmythe kosmogonisch voortgewerkt is.

De wijzen, waarop dit in de verschillende kosmogonieën is geschied, is verschillend en deze verschillende wijze van bewerking hebben aan de kosmogonieën scheppingen gegeven verschillend in haar ontstaan, in aantal en in volgorde, gelijk uit het volgende overzicht blijken mag:

*Genesis 1 : 1—2 : 4a.*

1. Het licht.
2. Hemelgewelf.
3. Land en zee (het land geschapen door het wegvloeien van het water.)
4. Planten en gewassen (van zelf voortkomend uit de aarde.)
5. Hemellichamen.
6. Visschen en vogels.
7. Vee, kruipend en wild gedierte.
8. De mensch.

*Berossos.<sup>1</sup>*

1. Land en hemel (beide voorgesteld als geschapen uit 'Ομόρωμα.)
2. De mensch door de goden gemaakt uit de aarde, vermengd met het bloed van Bel.

*Berossos.<sup>2</sup>*

1. Land en hemel, vanzelf ontstaan na de doorsnijding der duisternis.
2. De mensch, gemaakt door een anderen God dan Bel, uit de aarde, vermengd door Bels bloed of zijn eigen bloed.
3. De dieren, die de lucht kunnen verdragen op dezelfde wijze gevormd.
4. Sterren, zon en maan, door Bel gevormd.

*Enuma eliš.*

1. Hemelgewelf, gemaakt uit Tiamats lichaam.

2. De aarde, wier grondstof niet wordt vermeld, gebouwd als een gewelf over den wereld-ocean.
3. Eene nauwkeurige beschrijving van de inrichting van den hemel.
4. De dieren, gevormd door Ea (?).
5. De mensch, gevormd door Ea (?).

In de berichten dezer scheppingen is wederom mythologische stof verwerkt (de aarde, die van zelf vruchten voortbrengt en van zelf ontstaat).

De verschillen, waarop boven gedoeld is, zijn eensdeels te verklaren uit verschillende tradities, anderdeels door de eigenaardige bewerkingen, die de kosmogonieën ondergingen.

(De Israëlietische auteurs bewerkten de stof naar hunne verschillende religieuze richtingen, Berossos gaf slechts in het kort weer).

De verschillende traditie niet alleen, maar ook de verschillende bewerking is van invloed geweest op de volgorde der scheppingen (plantenschepping gevoegd bij de haar verwante schepping der aarde, nadat zij terwille van de scheppingsweek hare oorspronkelijke plaats had verloren) en op het aantal (van Berossos slechts excerpten).

De Israëlietische bewerking heeft zooveel mogelijk alle mythologische, polythëistische en anthropomorfistische trekken uitgezuiverd en van de kosmogonie gemaakt een scheppingsweek om aan het sabbathsgebod meer nadruk te geven. Zoo in de verschillende scheppingen der kosmogonische voortwerking ooit eene vaste volgorde is geweest, dan ligt het voor de hand de schepping van het hemelgewelf boven aan te plaatsen; meer kan van de oorspronkelijke volgorde met eenige zekerheid niet worden gegist. De (zeer verklaarbare) verschillen tusschen de Babylonisch-Assyrische en Israëlietische kosmogonie van Gen. 1 : 1—2 : 4a wegen niet op tegen de vele punten van overeenkomst.

Zoo deze Israëlietische kosmogonie bewerkt is naar eene ons bekende traditie (*Enuma eliš* tafel vier en vijf) dan heeft die bewerking de stof niet ongewijzigd in zich opgenomen.

Ook de bewerking, die de tweede, inheemsche kosmogonie van Genesis onderging was waarschijnlijk van invloed op haren vorm (omdat zij geplaatst werd in het kader van Genesis verviel wellicht hare eigenlijke kosmogonie) en op de volgorde en het getal harer scheppingen (samengevoegd met het paradijsverhaal). Het is mogelijk, dat hare schepping der menschen verwant is met de schepping der menschen volgens Genesis 1 : 27.

Wij moeten besluiten met het uitspreken niet van eene conclusie maar van eene mogelijkheid, die wij niet tot zekerheid konden maken of tot duidelijkheid konden brengen.

Het is mogelijk, dat uit de Babylonisch-Assyrische mythologische kosmogonie zich eene filosofische kosmogonie heeft ontwikkeld.

Het is ook mogelijk, dat na de Babylonisch-Assyrische kosmogonie zich eene theogonie heeft ontwikkeld.

In ieder geval bezitten wij een document, dat blijkbaar als inleiding beschouwd is van de kosmogonie, naar den vorm een theogonie, en waarvan blijkens het bericht van een Grieksch auteur meer dan ééne lezing bestond. (*Enuma eliš*, tafel een en Damascius).



## STELLINGEN.

---

### 1.

De Babylonisch-Assyrische kosmogonie *Enuma eliš* is eene mythologische kosmogonie, waaraan eene dageraadsmythe ten grondslag ligt.

### 2.

Berosos geeft in zijne Chaldeesche geschiedenis twee verschillende lezingen van dezelfde Babylonisch-Assyrische kosmogonie (afgedrukt in »Essai de Commentaire des Fragments Cosmogoniques de Berosé" par Francois Lenormant).

### 3.

Genesis 1 : 2 vertale men de woorden

וְהָאָרֶץ הָיְתָה תֹהוּ וָבֹהוּ  
וְהָאָרֶץ תֹהוּ וָבֹהוּ

door: en de aarde nog was in chaotischen toestand.

### 4.

De bewerking, die de kosmogonische stof van Genesis 2 samenweefde met het paradijsverhaal is van merkbaren invloed geweest op de verdeeling der verschillende scheppingen in dat hoofdstuk.

### 5.

Voor de kennis der Babylonisch-Assyrische en der Phenische kosmogonieën is Damascius' werk *περί Ἀρχῶν* (Quaestiones de primis principiis Editio Kopp Caput 125) geen zuivere bron.

## 6.

In Eusebius' »Praeparatio Evangelica'' 1 : 10. (Editio Gaisford. p. 73) leze men in plaats van

„Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους καὶ χάος θολερόν ἐρεβώδες.”

Τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνεῦμα.

## 7.

Psalm 104 : 26, leze men in plaats van

שֶׁם אֲנִיֹּת

שֶׁם אֵימֹת

## 8.

De goede zin zou in Romeinen 2 : 7 bevorderd worden indien de woorden „ζητῶσιν ζῶν αἰώνιον,” als niet behoorende tot den tekst, geschrapt mochten worden.

## 9.

Filippiërs 1 : 21 „καὶ τὸ ἀποθανεῖν κέρδος” sluit zich niet aan bij het zinverband van het voorgaande vers 20:

„καὶ νῦν μεγαλυνθήσεται Χριστὸς ἐν τῷ σώματί μου εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου.”

## 10.

Het zou voor het zinverband van Filippiërs 1 : 22 gewenscht zijn indien men de op die plaats moeilijk te vertalen worden „εἰ δὲ τὸ ζῆν ἐν σαρκὶ τοῦτο μοι καρπὸς ἔργου” met Weisse mocht schrappen.

## 11.

Brief van Jacobus 3 : 10 wordt met „ἐκ τοῦ αὐτοῦ στόματος” één en dezelfde mond bedoeld.

In den brief van Jacobus wordt *νόμος* niet altijd in dezelfde beteekenis gebruikt.

Er bestaat geen reden om aan te nemen, dat op de plaatsen, waar in de Evangeliën sprake is van vergeven, het vergeven wordt bedoeld in eenen anderen dan den gewonen zin van afstand doen van een recht.

Deze opvatting van vergeven in de Evangeliën mag niet met Chavannes (Hervorming 7 Sept. 1895) geweten worden aan het spraakgebruik van het N. T. of aan de volkstaal.

In de Paulinische litteratuur worden verschillende opvattingen gehuldigd over de vraag 1° of 's menschen goede werken al of niet van invloed zijn op zijn heil 2° of geheel Israël zal worden behouden en, zoo ja 3° wie eer het heil zal ingaan, de volheid der heidenen of de volheid van Israël.

Het toenemen in aantal en beteekenis der sacramenten in de R. K. kerk wijst er op, dat die kerk dogmatisch meer en meer overhelde van het Augustinisme naar het Pelagianisme.

Het onderscheid, dat in den strijd over het kerkelijk leerstuk der praedestinatatie gemaakt is tusschen Gods praedestinato en Gods praescientia, is dogmatisch onjuist.

De logica voert in het kerkelijk leerstuk der praedestinatatie tot de erkenning van de waarheid, uitgedrukt in Calvijns woord »Cedit igitur homo, Dei providentia sic ordinante.”

Door de logische voltooiing van dit leerstuk evenwel wordt het religieuze gevoel beleedigd.

18.

Dat de mensch onbekwaam is tot eenig goed en geneigd tot alle kwaad, kan op grond van uitspraken uit de Schrift evenzeer bestreden als verdedigd worden.

19.

Een bewijs voor het bestaan van God, hoe afdoende ook, is niet voldoende om religieus leven te wekken.

20.

De uitbreiding, die men geeft aan de beteekenis van het woord mythologie door te zeggen »geen godsdienst zonder mythologie” is, zoo al niet wetenschappelijk ongeoorloofd, niet gewenscht.

21.

Geen wetgever is het geweten voor ons zedelijk leven.

22.

Vergevensgezindheid staat niet op den hoogsten trap van ontwikkeling der deugd.

22.

Elk streven om het studieplan van aanstaande predikanten zóó te wijzigen, dat daarin godgeleerde door sociologische studiën verdrongen worden, verdient afkeuring, daar deze in geen of slechts verwijderd verband staan tot de encyclopedie der godgeleerdheid.

24.

Dat de Predikant in politieke aangelegenheden zich op den voorgrond plaatst, moet uitzondering zijn.

25.

De Predikant als zoodanig is niet geroepen om zich aan het hoofd te plaatsen van, of ook maar te mengen in alle z. g. n. sociaal werk.

Het sociale werk waaraan de Predikant als zoodanig moet deelnemen is de z. g. n. inwendige zending.

## 26.

Het doel der catechisatie is tweeledig:

1°. Het aanbrengen van kennis.

2°. Het opwekken van religieus-zedelijk leven.

## 27.

Het examen ter toelating tot de Evangeliebediening in de Ned. Hervormde kerk, zooals dat thans bestaat, heeft dringend herziening noodig.

Het ware te wenschen, dat het voorstel tot deze herziening van Prof. Dr. W. C. van Manen, meegedeeld in het »Bijblad der Hervorming» van 8 Februari 1893 tot wet verheven werde.

Vooraf evenwel mogen de volgende wijzigingen voor dat voorstel in aanmerking komen:

1° Het examen loopt behalve over de vakken in het »voorstel» genoemd over

*a.* De geschiedenis van de leerstellingen van den christelijken godsdienst.

*b.* De christelijke zedenleer.

*c.* De beginselen van het kerkrecht.

Wie toegelaten is tot de promotie in de godgeleerdheid is vrij gesteld van het examen in de vakken genoemd sub. *a* en *b*.

De duur van het examen wordt in verband met deze uitbreiding zooveel verlengd als noodig zal blijken te zijn.

2° De candidaat moet behalve de bewijzen in het »voorstel» genoemd sub. 10°. *a*, *b*, *e*, *f*, *g*, overleggen het bewijs:

*α.* dat hij met vrucht heeft bijgewoond van de Hoogleraren van wege de Ned. Hervormde kerk, gedurende twee jaar de oefeningen behoorende bij de praktische godgeleerdheid en gedurende één jaar de lessen over de geschiedenis van de christelijke zending;

*β.* dat hij met vrucht aan eene erkende Nederlandsche Universiteit heeft gevolgd gedurende twee jaar de lessen in

de uitlegkunde van het Oude- en Nieuwe Testament, de Israëlitische en Oud-Christelijke letterkunde; gedurende één jaar die in de geschiedenis van den Israëlitischen godsdienst mitsgaders:

γ. gedurende één jaar de lessen in de Encyclopedie der godgeleerdheid.

Wie toegelaten is tot de promotie in de godgeleerdheid, behoeft de stukken vermeld sub. β niet over te leggen.

3° Vóórdat de candidaat tot den H. D. de Evangeliebediening mag aanvaarden, moet hij overleggen het bewijs, dat hij na zijn kerkelijk examen gedurende minstens zes maanden zich geoefend heeft in de praktijk der predikantsbetrekking onder het voortdurend toezicht van een der daartoe bepaaldelijk aangewezen Predikanten.

### ERRATA.

Bl. 13 regel 14 v. b. staat door hypothese — lees — door de hypothese.

Bl. 26 regel 14 v. b. staat Kišar<sup>1)</sup> — lees — Kišar.

Bl. 30 regel 1 van de noot staat bij de Damascius — lees — de bij Damascius.

Bl. 36 regel 14 v. b. staat עַל-פְּנֵי — lees — עַל-פְּנֵי.

Bl. 37 regel 1 van de noot, staat Zimmern — lees — Zimmern.

Bl. 48 regel 1 v. b. staat — den schepping — lees — de schepping.

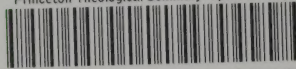






BS1236 .L82  
Bijdragen tot de kennis van semiëtische

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00064 2688